الكتب الخطية (؟) ... ٨/١٤

هذا الجزء الاول من عدة الاصول

في اصول الفقه للامام

الهمام رئيس الطائفة الناجية ووجه الشيعة الامامية

الشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي رضوان الله

عليه وهذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة ثقة عين صدوق عارف
بالاخبار والرجال والفقه والاصول والكلام والادب وجميع
الفضائل تنسب اليه وصنف في كل فنون الاسلام وكان
تلميذ الشيخ المفيد رضي الله عنه ولد قدس الله روحه في
شهر رمضان سنة خمس وثمانين وثلثمائة وتوفي ليلة
الاثنين في الثاني والعشرين من المحرم سنة ستين واربع
مائة بالمشهد الغروي على ساكنه السلام ودفن بداره وله
مصنفات كثيرة وقد امر بطبعه وتصحيحه العالم الفاضل الشيخ
علي الخراساني المعروف بالشيخ الرئيس زيد فضله
العالي فشمرت عن ساق الجد في طبعه وتصحيحه وانا
المتمسك بحبل الله الكريم الوهاب الميرزا محمد
التبريزي [illegible] الكتاب في شهر ذي
قعدة الحرام من شهور
سنة ١٣١٧



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطيبين سألتم ايدكم الله املاء مختصر
فى اصول الفقه يحيط بجميع ابوابه على سبيل الايجاز والاختصار على ما يقتضيه مذاهبنا
وتوجبه اصولنا فان من صنف فى هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذى اقتضاه اصولهم
ولم يعهد من اصحابنا لاحد فى هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله فى المختصر
الذى له فى اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه اشياء يحتاج الى استدراكها وتحريرات
غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله علوه وان كثر فى اماليه وما يقرأ عليه شرح
ذلك فلم يصنف فى هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل ظهرا يستند اليه وقلتم ان هذا فن
من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشئ منها دون
احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة
يرغب اهل الفضل عنها وانا مجيبكم الى ما سألتم عنه مستعينا بالله وحوله وقوته واسأله ان
يعين على ما يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه ابدأ فى اول الكتاب فصلا يتضمن ماهية اصول
الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتعلق بعضها ببعض حتى ان الناظر اذا نظر فيه وقف
على الغرض المقصود بالكتاب ونبين من اوله الى آخره والله تعالى الموفق الى الصواب

خ ل
اخذتم

فصل

فصل في مهية اصول الفقه واقسامها وكيفية ترتيب ابوابها أصول الفقه هي ادلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الادلة فقد نتكلم فيما يقتضيه من ايجاب وندب واباحة وغير ذلك من الاقسام على طريق الجملة وليس يلزم عليها ان يكون الادلة الموصلة الى فروع الفقه لان هذه ادلة على تعيين المسائل والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا معه لانه لو كان كذلك لزم ان يكون الكلام في حدوث الاجسام واثبات الصانع والعلم بصفاته وايجاب عدله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة في كل اصول الفقه لان العلم به لا يتم من دون العلم بجميع ذلك وذلك لا يقوله احد فعلم بهذه الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلناه والاصل في هذه الاصول الخطاب وما كان طريقا الى اثبات الخطاب او ما كان الخطاب طريقا اليه فالخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه ليس كل كلام خطابا وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر في كونه الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجه اليه لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب فلابد من امر زائد وهو ما قلناه والكلام في الخطاب كلام في بيان ارادة الكتاب والسنة وذلك ينقسم خمسة اقسام **احدها** الكلام في احكام الاوامر والنواهي **و الثاني** الكلام في العموم والخصوص **و الثالث** الكلام في المطلق والمقيد **و الرابع** الكلام في المجمل والمبين **والخامس** الكلام في الناسخ والمنسوخ واما ما هو طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد وهو الكلام في الاخبار وبيان اقسامها واما ما الخطاب طريق اليه فهو ايضا قسم واحد وهو الكلام في احكام الافعال والحق قوم بهذا القسم الكلام في الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبنا لان الاجماع عندنا اذا اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه الخطاء ولا يخلو الزمان منه فطريق ذلك العقل دون السمع فهو خارج عن هذا الباب اما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما ونحن نبين ذلك فيما بعد ونبين ايضا ما عندنا في صفة المفتي والمستفتي واما الكلام في الحظر والاباحة فعندنا وعند اكثر من خالفنا طريقه العقل ايضا فهو ايضا خارج من هذا الباب والاولى في تقديم هذه الاصول الكلام في الاخبار وبيان احكامها وكيفية اقسامها لانها الطريق الى اثبات

على ذلك

ادلة

الخطاب ثم الكلام في اقسام الخطاب في الافعال لانهما متأخرة عن العلم بالخطاب ثم الكلام في
تتبع ما عند المخالف اصلاً وليس منه ولما كان المبتغي بهذه الاصول العلم فلا بد من ان نبين
فصلاً يتضمن بيان حقيقته والفرق بينه وبين الظن وغيره وما يصح من ذلك ان يكون مطلوبا
وما لا يصح ولا بد ايضاً من بيان ما لا يتم العلم الا به من حقيقة النظر وشرائط الناظر وما يجب ان
يكون عليه وبيان معنى الادلة وسائر متصرفاتها واختلاف العبارة عنها ولما كان
الاصل في هذا الباب الخطاب وكان ذلك كلاما فلا بد من بيان فصل يتضمن معنى الكلام
وبيان الحقيقة منه والمجاز وانقسام انواعه ولما كان الكلام صادراً من متكلم فلا بد من بيان
من يصح الاستدلال بكلامه ومن لا يصح ويدخل في ذلك الكلام فيما يجب ان يعرف من صفات الله
كذا وما لا يجب وصفات النبي صلعم وصفات الائمة القائمين مقامه الذين يجرى قولهم مجرى قوله
ونحن نبين جميع ذلك في ابوابه على غاية من الاختصار حسب ما يقتضيه الحاجة اليه ونقتصر فيما
نذكره على الاشارة الى ذكر ما ينبغي ان يعتمد عليه ويحصل العلم به دون ان يقترن ذلك بالادلة
المفضية اليه لان لشرح ذلك موضعاً غير هذا والمطمح هذا الكتاب بيان ما يختص من تصحيح اصول
الفقه التي ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاسد انشاء الله تعالى **فصل** في بيان حقيقة
العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها حد العلم ما اقتضى سكون النفس وهذا الحد اولى
من قول من قال انه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم من غيره
من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقاداً لان الجهل ايضاً اعتقاد وكذلك التقليد ولا
تبين ايضاً بقولنا للشيء على ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما هو به
والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان نقتصر عليه وليس من حيث انه اقتضى سكون
النفس لا يكون الا اعتقاداً للشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون عرضاً
وموجوداً ومحدثاً وحالاً في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به فكذلك ما قلناه
ولا يجوز ان يحد العلم بانه المعرفة لان المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز ان يحد الشيء بنفسه ولا
يجوز ان يحد بانه اثبات لان الاثبات في اللغة هو الايجاد ولاجل ذلك يقولون اثبت اسمه
في القرطاس اوجدته فيه ويعبر ايضاً في الخبر عن وجود الشيء كما يقال في المجرة انهم مثبتة ثم ان ذلك

ينتقض بالتقليد لانه ايضا اثبات للشئ على ما هو به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد
بها العلم فقد حد الشئ بنفسه والعلوم على ضربين ضرورى ومكتسب فحد الضرورى ما كان
من فعل غير العالم فيه على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة وهذا الحد اولى مما قاله
بعضهم من انه ما لا يمكن العالم دفعه عن نفسه بشك او شبهة اذا انفرد لان ذلك تحرز ممن اعتقد
بقول النبى ان زيدا فى الدار ثم شاهده فانه لا يمكنه ان يدفع ذلك عن نفسه ومع هذا فهو
اكتساب وهذا لا يصح عندنا لان العلم بالبلدان والوقايع وما جرى مجريهما هذا الحد موجود
فيه وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب قطعا وعند بعضهم هو على الوقف فلا يصح ذلك على
الوجهين معا على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من قال ان العلم
لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده لانه لا يبقى وقتين فيصح طرد الشبهة فى ذلك او الشك فيعتبر
صحة انتفائه بهما او لا وانما يتجدد حالا بعد حال اللهم الا ان يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه
ابتداء فان اريد به ذلك فذلك يوجد فى العلم الاستدلال الذى لم يقاربه الضرورى لانه
فى حال حصول العلم ايضا لا يمكنه دفعه عن نفسه وان لم يكن ضروريا وانما يصح ان يدخل الشبهة
او الشك عليه فيمنعان وجود مثله فى الثانى او يدخلا فى طريقه قبل حصوله فيمنعا من توليده
فاما حال حصوله فلا يصح على حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بذلك ما امكن
ذلك فيه على وجه فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه ولا يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه
من العلم الحاصل بالبلدان والوقايع والعلوم الضرورية على ضربين ضرب منهما يحصل فى
العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا يخلو من ان يكون قديما او غير قديم وان الجسم لو احد
لا يخلو من ان يكون فى مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بد من ان يكون على صفة او لا يكون
عليها وتعلق الكتابة بالكاتب والبناء بالبانى وما يجرى مجرى ذلك من ما انما نعده فى كمال
العقل وهى كثيرة والضرب الثانى ما يقف على شرط وهو العلم بالمدركات لان العلم بها ضرورى
الا انه واقف على شرط وهو الادراك مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله مع الشرط الذى
ذكرناه فى العاقل لانه مما يدخل به فى كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك بكمال عقله
وزاد قوم فى هذا القسم الذى يقف على شرط وان لم يكن ذلك واجبا العلم بالصنايع عند الممارسة

والعلم بالحفظ عند الدّرس ولنا في ذلك نظر ليس هذا موضع الكلام فيه وذكروا فيه ايضاً العلم
بمخبر الاخبار المتواترة ونحن نبيّن ما عندنا فيه عند الكلام في الاخبار ان شاء الله تعالى واما العلم المكتسب
فحدّه ان يكون من فعل العالم به وهذا الحدّ اولى من حدّ من قال انّه ما امكن العالم به دفعه
عن نفسه بشبهة في دليله اوطريقه اذا انفرد لانّ ذلك لا يصحّ على مذهبنا على ما قلناه من العلم
باخبار البلدان والوقايع والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يقع الّا متولّدا عن نظر في دليل
والآخر يفعله العالم في نفسه ابتداء فالقسم الاوّل على ثلثة اضرب احدها ان ينظر في شيء
فيحصل له العلم بغيره نحو نظرنا في الحوادث لنعلم ان لها محدثاً وهذا الوجه يختصّ العقليات لانها
الطّريق الى اثبات ذوات الاشياء دون الشرعيّات التي هي الطريق الى اثبات احكامها وثانيها
ان ينظر في حكم لذات فيحصل له العلم بصفتها وذلك نحو نظرنا في صحة الفعل من زيد فيحصل
لنا العلم بانه قادر وهذا اولى ممّا قاله قوم من انّه ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره ومثّل ذلك
بالنظر في فعل زيد فيحصل له العلم بانه قادر وانّما قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه قادراً
صحة الفعل منه على وجه دون وقوعه فتمثيله ما قلناه اولى والضرب الثالث ان ينظر في حكم
لذات يحصل لنا العلم بكيفية صفتها نحو نظرنا في جواز العدم على بعض الذوات فيحصل لنا العلم
بانها محدثة وهذا الذي ذكرناه اولى مما قاله قوم من انا ننظر في صفة لذات فيحصل لنا العلم
بصفة اخرى لها لان الجواز العدم ليس هو صفة وانّما هو حكم من احكامها وكونها محدثة ليس ايضاً
بصفة وانّما هو كيفية في الوجود فعلم بذلك ان ما قلناه اولى ومثاله في الشّرعيات ان ينظر في ان
شيئاً منها واجب فيحصل لنا العلم بان له جهة وجوب واما الضرب الثاني من العلوم المكتسبة
التي يحصل من غير نظر فهو ما يفعله المنتبه من نومه وقد سبق له النظر في معرفة الله تعالى فيفعل
العلم عند ذكره الادلّة وطريق النظر في الوجوه الثلثة التي قدمنا ذكرها وقال قوم في العلوم
التي تقع عن نظر ما يسمّى استدلالاً وهو ما يكون المستدل به غير المستدل عليه ومنه ما يسمّى اكتساباً
فقط واطلاق الاكتساب على جميع ذلك لا خلاف فيه ولا يمتنع ان يسمّى ايضاً جميع ذلك استدلالاً
وانّما يختصّ بتسمية الاكتساب ما يفعله ابتداءً على ما بيناه عند الانتباه فان ذلك لا يجوز ان
يسمّى استدلالاً ومن حق العلوم المكتسبة ان يتاخّر عن الضّرورية لانها فرع عليها او كالفرع

واما

واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلاً في الشريعة يستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة
عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجريها فلا بد ان نذكر حده
وحده ما قوي عند الظان كون المظنون على ما ظنه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا اولى
مما قاله قوم من انه ما اوجب كون من وجد في قلبه ظاناً الا ان بهذا لا يبين من غيره لانه
يحتاج بعد الى تفسير فالاولى ما ذكرناه ومما قلناه تبين من العلم لان العالم لا يجوز كون ما علمه
على خلافه وكذلك به يتميز من الجهل لان الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم فلا يجوز خلاف
ما اعتقده وان كان يضطرب عليه حاله فيما يجهله من حيث لم يكن ساكن النفس ولانه اعتقاد
لا على ما هو به وليس كذلك الظن واما المقلد فانه كان يحسن الظن بمن قلده فهو يستظن ان الامر
على ما قلده فيه واذا قلد من لا يجوز عليه الخطأ فذلك لا تجوز كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده
واذا قلد من لا يقوى في ظنه حال ما قلده فيه فارق الظن فان ذلك يكون قد سبق الى اعتقاد
لا مرية لكونه على ما اعتقده وعلى خلافها فقد فارق حال الظن واما الشاك فهو الخالي من اعتقاد
الشيء على ما هو به ولا على ما هو به مع خطوره بباله وتجويزه كل واحد من الصفتين عليه واما الدلالة
فهي ما امكن الاستدلال بها على ما هي عليه الا انه لا يسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال
وانما قلنا ذلك لان ما لا يمكن الاستدلال به لا يكون دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من
مشرقها لا يكون دلالة على النبوة لانه لا يمكن ذلك فيها من حيث لم يقصد بذلك استدلالاً
دلالة على بعض الوجوه فعلى ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال وذلك لا يقوله
احد لانا نعلم انه مجتهد في اخفاء امره وان لم يعلم به فكيف يجوز وصفه بانه دال ويستعمل هذه
اللفظة في العبارة عن الدلالة ولهذا يقول احد الخصمين لصاحبه اعد دلالتك وانما
يريد به كيفية عبارتك عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك اذا تأمله
كان اقرب الى معرفة المدلول عليه كما انه عند النظر في الدلالة كذلك وتوصف الشبهة بانها
دلالة مجازاً ولهذا يقع دلالة المخالف ومن حق الدلالة ان يكون معلوماً للمستدل بها على الوجه
الذي يدل على ما يدل عليه حتى يمكنه الاستدلال بها ولا فرق بين ان يعلم ذلك ضرورة او استدلالاً
ولا يجب في الدلالة ان تكون موجدة ولاجل ذلك صح الاستدلال بمجيء الشجرة وحنين الجذع

على نبوة النبي ع وبكلامه على الاحكام وان كان ذلك كله معلوماً ولا يجب في الادلة ان يعلم بدلالة اخرى ويجوز ذلك فيها الا انها لا بد ان ينتهي الى دلالة يعلم صفتها ضرورة والا ادى الى ما لا يتناهى من الادلة والدال هو من فعل الدلالة لانه مشتق منها يجري في ذلك مجرى الضارب في انه مشتق من الضرب وعلى هذا يصح ان يقال ان الله تع دلنا على كذا وكذا فهو دال وقد يتجوز في ذلك فيعبر به عن الدلالة فيقولون قول الله تع وقول الرسول دال على كذا وكذا من الاحكام وان كان الدال في الحقيقة هو الله تع والرسول على ما بيناه وكما يتجوز في العبارة عن الدلالة والدليل هو الدال في الاصل قال الشاعر اذا الدليل استاف اخلاق الطرق فوصف الدال على الطريق بانه دليل من حيث فعل اشياء كذا استدل بها على الموضع المقصود وقد يتجوز في ذلك فيستعمل في الدلالة فيقولون في الاجسام انها دليل على خالقها وبان القران دليل على الاحكام ولا يمتنع ان يقال ايضا انه حقيقة فيهما والمدلول هو الذي نصبت له الدلالة ليستدل بها وهو المكلف وقد يتجوز في ذلك في المدلول عليه فيقولون هذا مدلول الدلالة وذلك مجاز والمدلول عليه هو ما يؤدي النظر في الدلالة الى العلم به والمستدل هو الناظر ولا يسمى بذلك قبل الاستدلال بها والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير انه لا يسمى بذلك قبل حصول الاستدلال والنظر ينقسم الى تقليب الجارحة الصحيحة نحو المرئي طلبا لرؤيته والى معنى الانتظار والى معنى التعطف والرحمة والى معنى الفكر والواجب من ذلك هو الفكر والناظر يعلم نفسه ناظراً ضرورة ويفصل بين هذا الحال وبين سائر صفاته من كونه معتقداً وظاناً ومريداً وغير ذلك من الصفات ومن شرط الناظر ان يكون عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يصح ان يولد نظره العلم ولاجل ذلك يقول ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يعلمه قادراً ومن لا يعلم وقوع الفعل محكماً منه لا يمكنه ان يستدل به على كونه عالماً لم يكن عالماً بالجهة التي لكونه عليها يدل ولهذا يقول ان من لا يعلم ان قوله تع واقيموا الصلوة واتوا الزكوة كلام الله وان الله تع لا يجوز عليه القبيح ولا التعمية والالغاز في كلامه لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلوة والزكوة ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى من حيث جوزوا عليه القبائح كلها وكل من لا يعلم ان النبي ص صادق وانه لا يجوز عليه الكذب ولا

غ ل
اشتاف

التعمية والالغاز في الكلام ولا يصح لنا ان يستدل بقوله على شيء من الاحكام وهذه العلوم التي ذكرناها شرط في توليد النظر العلم في صحة وجوده لان من اعتقد الدليل ونظر فيه على الوجه الذي يدل وان لم يكن عالما به يجاز منه فعل النظر وان لم يولد العلم وانما قلنا انه متى لم يكن عالما لا يولد نظره العلم لانه اذا لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذي يدل عليه جوزان لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل فكيف يجوز حصول العلم عن الدليل مع تجويز ما قلناه فيه والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم لانه يكثر بكثرته ويقل بقلته ولانه يقع العلم عنده مطابقا لما يطلبه بالدليل الا ترى ان من نظر في صحة الفعل منه لا يصح ان يقع له العلم بان عمروا قادر وكان من نظر في احكام الفعل لا يصح ان يقع له العلم بالهندسة وغيرها فعلم بوجوب هذه المطابقة انه متولد عن النظر والنظر لا يولد الجهل على وجه لانه لو ولده لم يخل ان يكون النظر في الدليل يولده والنظر في الشبهة ولا يجوز ان يولد النظر في الدليل الجهل لانا قد بينا ان النظر في الدليل يولد العلم ولا يجوز في شيء ان يولد الشيء وضده ولو ولد النظر في الشبهة الجهل لكان يجب ان كل من نظر فيها ان يولد له الجهل كما ان كل من نظر في الدليل يولد له العلم ونحن نعلم انا ننظر في شبهة المخالفين فلا يتولد لنا الجهل ولانه لو كان شيء من النظر يولد الجهل لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين النظر الذي تولد العلم والنظر الذي تولد الجهل ولا بين الدليل والشبهة وانما يعلم كون الدليل دليلا اذا حصل له العلم بالمدلول فاما قبل حصوله فلا يعلمه دليلا وما ادى الى قبح كل نظر ينبغي ان يحكم بفساده لانا نعلم ضرورة حسن نظر كثير من امر الدين والدنيا معا والنظر الذي ذكرناه لا يصح الا من كامل العقل فلا بد ان نبين ماهية العقل والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلا مثل ان يجب ان يعلم المدركات اذا ادركها وارتفع عنها اللبس وان يعلم ان الموجود لا يخلو من قدم او حدث وان المعلوم لا يخلو من وجود او عدم ويعلم وجوب كثير من الواجبات وحسن كثير من المحسنات مثل وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وحسن الاحسان ويعلم قبح كثير من المقبحات مثل الظلم المحض والكذب العاري من نفع ودفع ضرر والعبث وغير ما عددناه ويعلم تعلق الفعل بالفاعل وقصد المخاطبين ويمكنه معرفة ما يمارسه من الصنائع ويمكنه معرفة مخبر الاخبار وغير ذلك فاذا حصلت هذه العلوم فيه كان كامل العقل ويصح منه الاستدلال على الله تعالى وعلى صفاته وعلى صدق الانبياء عليهم السلام

ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها بالعقل لوجهين احدهما انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات صارفاً له عن فعلها وعلمه لوجوب كثير من الواجبات داعياً له الى فعلها وصارفاً عن الاخلال بها سمي عقلاً تشبيهاً بعقال الناقة التي يمنعها من السير والثاني انه لما كانت لعلوم لاسند لا ليتر لا يثبت الامع ثبوت هذه العلوم سميت عقلاً تشبيهاً ايض بعقال الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح وصف القديم سـ بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه واما الامارة فليست موجبة للظن بل يختار الناظر فيها عندها الظن ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من جهة واحدة فلا يحصل لجميعهم الظن فلو كانت مولدة لوجب ذلك كما يجب ذلك في الدليل الا يرى ان الجماعة اذا انظروا في الدليل من الوجه الذي يدل حصل لجميعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون بعض وليس كذلك الظن

فصل في ذكر اقسام افعال المكلف افعال المكلف اذا كان عالما بها او متمكنا من العلم بها وهو غير ساه عنها ولا ملجئ اليها لا يخرج من ان يكون حسنة او قبيحة وانما قلنا ذلك لان فعل الساهي والنائم لا يوصف بذلك وقال قوم يوصف بذلك اذا كان فيه جهة الحسن والقبح فالحسن على ضربين ضرب منه ليس له صفة زائدة على حسنه وذلك يوصف بانه مباح اذا دل فاعله على حسنه ويوصف ايض في الشرع بانه حلال وطلق وغير ذلك والضرب الاخر له صفة زائدة على حسنه وهو على ضربين احدهما ان يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه فيوصف بانه مرغب فيه ومندوب اليه ونفل وتطوع وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير سمي بانه احسان وانعام والضرب الثاني هو ما يستحق الذم بتركه وهو ايض على ضربين احدهما انه متى لم يفعله بعينه استحق الذم وذلك مثل رد الوديعة والصلوة المعينة المفروضة فيوصف بانه واجب مضيق والضرب الثاني هو ما اذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه استحق الذم فيوصف بانه واجب مخير وذلك نحو الكفارات في الشريعة واداء الصلوات في الاوقات المخير فيها وقضاء الدين من اي درهم شاء وما شاكل ذلك ومن الواجب ما يقوم فعل الغير فيه مقامه وذلك نحو الجهاد والصلوة على الاموات ودفنهم وغسلهم ومواراتهم فيوصف بانه فرض على الكفاية واما القبيح فلا ينقسم انقسام الحسن بل هو قسم واحد وهو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه ويوصف في الشرع بانه محظور ومحرم اذا دل فاعله عليه او اعلم وفي الافعال ما يوصف بانه مكروه وان لم يكن قبيحا وهو كل فعل كان الاولى تركه والاجتناب وان لم يكن قبيحا يستحق بفعله الذم

ويوصف بانه مكروه وفي افعال الشريعة ما يوجب على عين فاعلها حكما كفعل الطفل والمجنون وما
اشبههما فانه يلزم المكلف ان يأخذ من مال الطفل والمجنون عوض ما تلفه ويرده على صاحبه ويأخذ
الزكاة مما يجب فيه من جملة ماله من قال بذلك وفي الافعال ما يوجب على فاعلها احكاما وذلك
على اقسام منها قولهم ان الصلوة بطل معناه انه يجب عليه اعادتها وقولهم الشهادة بطل انه لا يجوز
للحاكم تنفيذ الحكم عندها واذا قالوا انها صحيحة معناه انه يجوز تنفيذ الحكم عندها وقول من قال
ان الوضوء بالماء المغصوب غير جايز انه يجب عليه اعادته ثانيا بماء مطلق وعند من قال انه
جايز معناه انه وقع موقع الصحيح وقولهم ان البيع صحيح معناه ان التمليك وقع به وقولهم انه فاسد
خلاف ذلك وانه لا يصح التمليك به ولا استباحة التصرف به وهذه الالفاظ اذا تاملت رجع
معناها الى ما قدمناه من الاقسام غير ان لها فوايد في الشريعة فكشف عن اسباب احكامها فهذه
الجملة كافية في هذا الفصل واذ قد بينا ما اردناه من حقيقة العلم والنظر والدليل وصفة
الناظر وغير ذلك وحقيقة الافعال فلابد ان نبين حقيقة الكلام وشرح اقسامه وما ينقسم
اليه من حقيقة او مجاز ثم نبين الاسماء اللغوية والعرفية والشرعية وكيفية ترتيبها فاذا فعلنا
ذلك بينا صفات من يصح ان يستدل بخطابه ومن لا يصح ثم نشرع فيما ذكرناه
من ترتيب الاصول على ما قدمنا القول فيه ان شاء الله تعالى **فصل** في حقيقة الكلام
وبيان اقسامه وجملة من احكامه وترتيب الاسماء حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من
هذه الحروف المعقولة اذا وقع ممن يصح منه او من قبيله الافادة وهو على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل
هو الذي لم يوضع ليفيد في اللغة شيئا والمفيد على ضربين ضرب منها له معنى صحيح وان كان لا يفيد
فيما وضع له وذلك نحو اسماء الالقاب وغيرها والضرب الثاني يفيد فيما وضع له وهو على ضربين
حقيقة ومجاز فحد الحقيقة ما افيد به ما وضع في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه منتظما لمعناه من
غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه وذلك مثل قوله تعالى وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ
اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ الى ما شاكل ذلك من الحقايق واما المجاز فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه
ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان او لوضعه في غير موضعه والمجاز الذي دخلته الزيادة
نحو قوله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ لان معناه ليس مثله شيء فالكاف زايدة والمجاز بالنقصان نحو قوله واسئل

القرية واسئل العير لان معناه واسئل اهل القرية واهل العير فحذف اختصارا ومجازا ونحو قوله
الى ربها ناظرة على تاويل من قال الى ثواب ربها ناظرة وجاء ربك لان معناه وجاء امر ربك
وما اشبه ذلك والمجاز الثالث نحو قوله تعالى فاضلهم السامري فنسبه اليه من حيث دعاهم
وان كانوا هم ضلوا في الحقيقة لانه فعل فيهم الضلال وجب حمل الحقيقة على ظاهره ولا يتوقف
في ذلك على دليل يدل على ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل دليل على كونه مجازا والحقيقة
اذا عقل فايدتها فيجب حملها على ما عقل فائدتها اين وجدت ولا ينحصر به موضع دون اخر ويطرد
ذلك فيها الا المانع من سمع او عرف وغير ذلك الا ان يكون وضعه ليفيد معنى في جنس فيجب ان يختص
ذلك الجنس به نحو قولهم خل انه يفيد الحموضة من جنس مخصوص وقولهم ابلق يفيد اجتماع اللونين في
جنس دون جنس وعلى هذا المعنى نقول ان الحقايق يقاس عليها واما المجاز فلا يقاس عليه وينبغي ان
يقر حيث استعمل ولذلك لا يقال سئل الحمير ويراد مالكها كما سئل القرية واريد اهلها لان ذلك لم
يتعارف فيه والحقيقة لا تمتنع ان يقل استعمالها فيصير كالمجاز مثل قولنا الصلوة في الدعاء وغير ذلك
وكذا لا يمتنع في المجاز ان يكثر استعماله فيصير حقيقة في العرف نحو قولنا الغائط في الحدث المخصوص و
قولنا دابة في الحيوان المخصوص وما هذا حكمه حكمه بحكم الحقيقة والمفيد من الكلام لا يكون الا جملة
من اسم واسم او فعل واسم وما عداهما لا يفيد الا بتقدير واحد من القسمين فيه ولاجل ذلك قلنا
يا زيد في النداء انما يفيد لان معنى يا ادعو فصار معنى هذه الحرف معنى الفعل فلاجل ذلك افاد فيقسم
ذلك اقساما الى الامر وما معناه معنى الامر من السؤال والطلب والدعاء والى النهي والى الخبر ويدخل
في ذلك الجحود والقسم والامثال والتشبيه واشكاله والى الاستخبار والاستفهام والتمني
والترجي شبيه بالاخبار هذا ما قسمه اهل اللغة وطول كثير من الفقهاء في اقسام الكلام وقال قوم
الاصل في ذلك كله الخبر لان الامر معناه معنى الخبر لان معناه اريد منك ان تفعل وذلك خبر والنهي
معناه اكره منك الفعل وذلك ايضا خبر وكذلك القول في ساير الاقسام والاسامي المفيدة على
ضربين اما ان تكون مفيدة لعين واحدة او تفيد اكثر من ذلك فما افاد الفائدة في عين واحدة
فهو اسماء الاجناس وما افاد اكثر من ذلك على ضربين احدهما نحو قولنا لون فانه يفيده في عين
واحدة بل يفيد في اعيان فائدة واحدة والضرب الثاني يفيد معاني مختلفة وهو جميع الاسماء المشتركة

نحو قولنا قرء وجون وعين وغير ذلك وفى الناس من دفع ذلك وقال ليس فى اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه لان الظاهر من مذهب اهل اللغة خلافه ويدخل على الجمل حروف تغير معانيها وتحدث فيها فوائد لم تكن قبل ذلك وهى كثيرة قد ذكرها اهل اللغة ولا يحتاج الى ذكر جميعها ونحن نذكر منها ماله تعلق بهذا الباب فمنها الواو وذهب قوم الى انها توجب الترتيب وهو المحكى عن الفراء وابى عبيدة واحتج كثير من الفقهاء به والصحيح انها لا تفيد الترتيب بمقتضى اللغة ولا نمنع ان يقال انها تفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة ما روى عن النبى عليه السلام انه قال لمن خطب فقال من يطع الله ورسوله فقد هدى ومن يعصهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت فقال يا رسول الله كيف اقول فقال قل فمن يعص الله ورسوله فقد غوى فلولا الترتيب لما كان لهذا الكلام معنى ولكان يفيد قوله ومن يعصهما ما افاده ومن يعص الله ورسوله عند من قال بانها تفيد الجمع وقد علمنا خلاف ذلك ومنها ان القائل اذا قال لزوجته التى لم يدخل بها انت طالق وطالق لا خلاف بين العامة الفقهاء انه لا يقع الا طلقة واحدة فلو كانت الواو تفيد الجمع لجرى مجرى قوله انت طالق تين فقد علمنا خلاف ذلك قد قال قوم ان الواو تفيد الجمع لجرى مجرى قوله انت طالق مرتين فقد علمنا خلاف ذلك وقد قال قوم ان الواو تفيد الجمع والاشتراك وهو الظاهر فى اللغة نحو قولهم رأيت زيدا وعمرا ومعناه رأيتهما وتستعمل بمعنى استيناف جملة من الكلام وان لم تكن معطوفة على الاول فى الحكم نحو قوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون امنا به على قول من قال ان المراد به الاخبار عن الراسخين بانهم يقولون امنا به الا انهم يعلمون تاويل ذلك قد تستعمل بمعنى او كقوله تعالى فى وصف الملائكة اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والمراد بذلك او والاشبه فى ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد فى كل موضع ومنها الفاء ومعناها الترتيب التعقيب نحو قول القائل رأيت زيدا فعمروا انه يفيد ان رؤيته له عقيب رؤيته لزيد مع انه بعده ولذلك دخل الفاء فى جواب الشرط لما كان من حق الجزاء ان يتعقب بالشرط من غير نزاع وقلنا ان قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان ظاهر الكلام تقتضى كون المكون عقيب كن لموضع الفاء وهذا يوجب ان كن محدث لان ما تقدم المحدث بوقت واحد لا يكون قديما وذلك يدل على حدوث الكلام بالضد مما يتعلقون به وذهب المرتضى انها تفيد الترتيب خلاف

في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف على الدليل ويجب التوقف فيه وخالف
في جميع ما مثل فيه في هذا الباب **واما** ثم فانها تفيد الترتيب والتراخي فهي مشاركة للفاء
في الترتيب وتضادها في التراخي وقد استعملت ثم بمعنى الواو في نحو قوله تعالى فالينا مرجعكم ثم الله
شهيد على ما يفعلون لان معناه والله شهيد وذلك مجاز **واما** بعد فانها تفيد الترتيب
من غير تراخ ولا تعقيب **واما** الى فهي للحد وقد يدخل الحد في المحدود تارة وتارة لا يدخل
فهو موقوف على الدليل فان كان الاقوى انه لا يدخل فيه **واما** من فان لها اربعة اقسام
احدها التبعيض نحو قولهم اكلت من الخبز واللحم يعني اكلت بعضها ونحو قولهم هذا باب من حديد وخاتم
من فضة لان المراد به انه من هذا الجنس وثانيها معنى ابتداء الغاية نحو قولهم هذا الكتاب من
فلان الى فلان اي ابتداء غايته منه وعلى هذا حمل قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة
المباركة من الشجرة ان يا موسى وان معناه ان ابتداء النداء كان من الشجرة فذلك دليل على حدث
النداء وثالثها ان تكون زائدة مثل قولهم ما جاءني من احد معناه ما جاءني احد ورابعها ان
تبين تبيين الصفة نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان معناه اجتنبوا الرجس هو الاوثان
ذكر ذلك ابو علي الفارسي النحوي وقال بعضهم ان معناها في جميع المواضع ابتداء الغاية وانكر ما عدا
ذلك من الاقسام **واما** الباء فتستعمل على وجهين احدهما التبعيض وهو اذا استعملت في موضع
يتعدى الفعل الى المفعول به بنفسه ولاجل هذا قلنا ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضي
المسح ببعض الرأس لانه لو كان المراد به مسح الرأس كله لقال امسحوا رؤسكم لان الفعل يتعدى
بنفسه الى الرؤس الثاني ان تكون للالصاق وهو اذا كان الفعل ما يتعدى الى المفعول
بنفسه مثل قولهم مررت بزيد لانه لو قال مررت زيدا لم يكن كلاما **واما** او فالاصل فيها
التخيير كقولهم جالس الحسن او ابن سيرين وعلى هذا حملت اية الكفارة وتستعمل بمعنى الشك كقول
القائل اكلت كذا او كذا ورأيت فلانا او فلانا الا ان هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعالى وقد تستعمل
بمعنى الواو كما قال تعالى فارسلناه الى مائة الف او يزيدون وانما اراد به ويزيدون وقد تستعمل
بمعنى الابهام مثل قول القائل فعلت كذا او كذا اذا كان عالما بما فعله وانما يريد ابهام الامر على
المخاطب به **واما** في فانها تفيد الظرف نحو قولهم زيد في الدار وان استعملت في غير ذلك على

تبيين (خ ل)

ضرب

ضرب من المجاز واذ قد بينا ان الكلام ينقسم الى حقيقة ومجاز فلابد من اثباته لان فى الناس من دفع ان يكون فى الكلام مجاز اصلاً وهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان من المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظة الحمار فى البليد والاسد فى الشجاع مجاز دون الحقيقة وكذلك قوله ان الذين يؤذون الله بمعنى يؤذون اولياء الله وجاء ربك بمعنى وجاء امر ربك وقوله واسئل القرية بمعنى اهل القرية ان كل ذلك مجاز فان وقع ذلك استعمالاً فما ذكرناه دلالة عليه وان قال لا اوقعه استعمالاً الا انى اقول انه حقيقة كان مخالفاً لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة فى المجاز والوجه الذى يستعمل عليه المجاز كثير ولا ينضبط قد ذكر بعض فى الكتب لا يجوز ان يكون مجازاً ولا حقيقة لم وانما قلنا ذلك لما بيناه من ان المجاز هو ما استعمل فى غير ما وضع له واذا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه ويجوز ان تكون حقيقة ولا مجاز لها ومن حق الحقيقة ان يعلم المراد بها بظاهرها ومن حق المجاز ان يعلم المراد بدليل غير الظاهر والله تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة وكذلك الرسول ومن دفع ذلك لا يلتفت الى قوله وليس ذلك يودى الى الحاجة بان الله تع استعمل ذلك على عادة العرب فى خطابها فى استعمال الحقيقة والمجاز كما استعمل الاطالة تارة والايجاز اخرى كما استعملت هى فاذا جاز احدهما جاز الآخر فاما لفظ الاستعارة فاولى ان لا يطلق على كلام الله تع من حيث انه يوهم ان فاعلها استعارها لحاجة وان اريد بذلك ما ذكره بعضهم من ان المخاطب بتلك اللغة يقتضى حسن استعمالها فى المجاز كحسن ذلك فى الحقيقة فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه اللفظة على كلام الله تعالى واذا ثبت ان الله تعالى خاطب بالحقيقة والمجاز معاً فلا بد من ان يدل على الفصل بينهما وادى الى تكليف ما لا يطاق كما لا بد من ان يدل على الفصل بين الالفاظ المختلفة ليتعرف معانيها والفصل بين الحقيقة والمجاز يقع من وجوه **منها** ان يوجد نص من اهل اللغة او دلالة على انه مجاز **ومنها** ان يعلم انهم وضعوا تلك اللفظة لشئ ثم استعملوها فى غيره على وجه التشبيه **ومنها** ان يعلم انها تطرد فى موضع ولا تطرد فى آخر ولا مانع فيعلم انها مجاز فى الموضع الذى لا تطرد فيه وانما شرطنا المانع لان الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفى او شرعى الا ترى ان اللفظة الدابة وضعت فى الاصل فعل ما دب

ثم اختصت في العرف لشيء بعينها وكذلك لفظة الصلوة في الاصل للدعاء ثم
اختصت في الشرع بافعال بعينها وكذلك لفظ النكاح وما يجري مجرى
ذلك فنعلم انها حقيقة ولم تطرد لما بيناه من العرف والشرع **ومنها** ان يعلم
ان اللفظة حكما وتصرفا من اشتقاق او تثنية او جمع او تعلق بالغير واذا استعملت في موضع
وهذه الاحكام منتفية عنه علم انه مجاز ولذلك قلنا ان لفظة الامر حقيقة في القول ومجاز
في الفعل لان الاشتقاق لا يصح في الفعل ويصح في القول **ومنها** ان يعلم ان تعلقها
بالمذكورين لا يصح فيحكم ان هناك حذفا وان اللفظة مجاز وكذلك قلنا ان قوله واسئل
القرية مجاز وكذلك الى ربها ناظرة على احد التاويلات **ومنها** ان تستعمل في الشيء حيث
كان جزاء لغيره نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها لان الجزاء في الحقيقة لا يكون سيئة ولذا
قال اهل اللغة الجزاء بالجزاء والمعلوم ان الاول ليس جزاء ولذلك نظائر كثيرة **ومنها** ان تستعمل
في الشيء لانه يفضي الى غيره كقولهم حضره الموت اذا خيف عليه من مرضه ونحو قولنا ان النكاح
اسم للوطي حقيقة ومجاز في العقد لانه موصل اليه وان كان بعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظ
الصلوة وغيرها وقد يستعمل اللفظ في الشيء لانه مجاور لغيره او هو منه بسبب وهذه الجملة
كافية في هذا الباب فانها تنبيه على ما عداها وقد انتقلت اسماء كثيرة عما كانت عليه في اللغة الى
العرف تارة والى الشريعة اخرى فما انتقل منه الى العرف نحو قولنا دابة وغائط فان هذا وان كان اسما في
اللغة لكل ما يدب وللمكان المطمئن من الارض منه فقد صار بالعرف عبارة عن حيوان مخصوص
وحدث مخصوص ونظائر ذلك كثيرة لا فائدة في ذكر جميعها وانما اردنا المثال واما ما انتقل
منه الى الشرع نحو قولنا الصلوة فانها في اللغة موضوعة للدعاء وقد صارت في الشريعة عبارة
عن افعال مخصوصة وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن النمو وفي الشريعة عبارة عن اخذ شيء
مخصوص ونظاير ذلك كثيرة واما لفظة الايمان فعند قوم انها منتقلة وعند اخرين انها على ما كانت
عليه وليس هذا الكتاب موضوعا لاعيان الاسماء التي انتقلت والتي لم تنتقل فان شرح ذلك
يطول وانما كان غرضنا ان نبين ثبوت ذلك والسبب في استعمال ذلك انه قد يثبت احكام
في الشريعة ولم تكن معروفة في اللغة فلا بد من العبارة عنها فلا فرق بين ان يوضع لها عبارة

مبتداة لا يعرف وبين ان تنقل بعض الاسماء المستعملة في غير ذلك كما ان من يرزق ولداً يجوز
ان يوضع له اسماً لا يعرف ويجوز ان ينقل بعض الاسماء المستعملة الّا ان الامر وان كان على ما
قلناه فمتى نقل الاسم عن مقتضى اللغة الى شيء لا يعرف فيها الا يكون المتكلم به متكلماً باللغة بل يكون
متكلّما بالشرع وان سمّي متكلما باللغة يكون مجازاً من انه استعمل ما كانوا استعملوه وان كان قد
استعملوه في غير ذلك ومتى لم ينقل ذلك لزم ان يكون من تكلّم باللغة المعروفة ووافق بعض اسمائها
اسماء العجم ان يكون متكلّما بالعجمية وذلك لا يقوله احد فعلم ان الصّحيح ما قلناه واذا ثبت
هذه الجملة فمتى ورد خطاب من الله تعالى ومن النبيّ نظر فيه فان كان استعماله في اللغة والعرف
والشرع سواء حمل على مقتضى اللغة وان كان له حقيقة في اللغة وصار بالعرف حقيقة في غيره وجب
عليه حمله على ما تعورف في العرف وكذلك ان كان له حقيقة في اللغة والعرف وقد صار بالشرع
حقيقة لغيره وجب حمله على ما تعورف بالشرع وكذا اذا كانت اللفظة منتقلة عن اللغة الى العرف
ثم استعملت في الشرع على خلاف العرف وجب حمله على ما تقرر في الشرع لان خطاب الله تعالى
وخطاب النبيّ ينبغي ان يحمل على ما يقتضيه الشريعة لانه المستفاد من هاتين الجهتين ومتى نقل الله
ورسوله اسماء من اللغة الى الشرع وجب عليه ان يبيّنه لمن هو مخاطب به دون من لم يخاطب
به لان من ليس بمخاطب به لا يجب بيانه له ولأجل هذا لا يجب ان يبيّن الله تعالى لنا مراده بالكتب
السالفة لما لم نكن مخاطبين بها وهذا وان لم يجب فانه يحسن ان يبيّن لغير المخاطب كما بيّن الله تعالى
احكام الحيض لمن ليس هو مخاطب بها من الرّجال وذلك جايز غير واجب على ما قلناه وانّما قلنا
ذلك لانه كما لم يجب ان يقدر من ليس بمخاطب به فكذلك لا يجب ان يعلمه لانّ القدرة آكد
من العلم لان الفعل يستحيل من دونها اصلاً فاذا لم يجب القدرة فكذلك لم يجب العلم على
ما بيّناه **فصل** في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى وصفات النبيّ وصفات الائمة
حتى يصحّ معرفة مرادهم اعلم انّه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى الّا بعد ثبوت العلم باشياء
منها ان نعلم انّ الخطاب خطاب له لانّ متى لم نعلم انه خطابه لم يمكننا ان نستدل به على
معرفة مراده **ومنها** ان نعلم انّه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئاً اصلاً **ومنها** ان نعلم
انه لا يجوز ان يخاطب بخطابه على وجه يقبح **ومنها** انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له

ولا يدلّ عليه فمتى جعلت هذه العلوم صحّ الاستدلال بخطابه على مراده ومتى لم يحصل جميعها
او لم يحصل بعضها لم يصحّ ذلك ولذلك الزمنا المجبرة ان لا تعرفوا بخطابه شيئا ولا مراده اصلا من
حيث جوّزوا على الله تعالى القبائح ولشرح هذه الاشياء موضع غير هذا يحتمل ان نبسط الكلام فيه
غير انا نشير الى الجُمل منه موصولة الى العلم انما قلنا انه لا يجوز ان يخاطب لا يفيد بخطابه شيئا
اصلا لان ذلك عبث لا فائدة فيه تعالى الله عن ذلك وليس لاحد ان يقول يجوز ان لا يفيد بخطابه
شيئا اصلا او يكون وجه حسنه المصلحة لان ذلك يؤدّى الى ان لا يكون طريق الى معرفة المراد بخطابه
اصلا لانه لا خطاب الا وذلك يجوز فيه وذلك فاسد وجرى فى ذلك مجرى المعجزات الدالة على نبوة
الانبياء فى انه لا يجوز ان تفعل للمصلحة دون التصديق لان ذلك يؤدّى الى انسداد الطريق
علينا من الفرق بين الصادق والكاذب لاجل ذلك قلنا انه لا يجوز فعل المعجز الا للتصديق
فكان القول بالخطاب انه لا يجوز فعل المعجزة الا للتصديق فكذلك القول بالخطاب انه لا يجوز
ان يصدر منه الا الافادة وليس لهم ايضا ان يقولوا انه متعبّد بتلاوته فيكون ذلك وجه الحسن فانه
لا طريق الى ان يعرف انه تعبّد بتلاوته الا بخطاب اخر والكلام فى ذلك الخطاب كالكلام فيه
وذلك يؤدّى الى ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا على ان التعبّد بتلاوة ما لا يفهم عبث لانه يجرى
مجرى التعبّد بالتصويت من الصراخ ولان التعبّد به انما يجوز اذا كان للتعبّد به طريق الى معرفة
مراده فيه عود ذلك الى فعل الواجب ويصرف عن فعل القبيح فاما اذا لم يكن كذلك فلا يحسن
العبارة بالتلاوة وايضا فلو كان لمجرّد التلاوة لم يحسن ان يجعل بعضه امرا وبعضه نهيا وبعضه
خبرا وبعضه وعدا وبعضه وعيدا ولا ان يكون خطابا بالقوم باولى ان يكون خطابا لغيرهم وكل
ذلك يبيّن انه لا يحسن لما قالوه واما الذى يدلّ على انه لا يجوز ان يخاطب على وجه يقبح ما ثبت
من كونه عالما بقبحه ومن انه غنىّ عنه ومن هذه صفته لا يجوز ان يفعل القبيح الا ترى ان من علم انه
اذا صدق لوصل الى مراده وكذلك اذا كذب يصل اليه على حدّ ما كان يصل اليه لو صدق من
غير زيادة لم يجز ان يختار الكذب على الصدق ولا وجه فى ذلك الا لعلمه بقبح الكذب وما به
غنىّ عنه بالصدق فكذلك القديم تعالى واما الذى يدلّ على انه لا يجوز ان يريد بخطابه
غير ما وضع له ولا يدلّ عليه ان ذلك يؤدّى الى ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا لانه لا خطاب

الّا وذلك يجوز فيه ولا يمكن ان يدعى العلم بقصده ضرورة فى بعض خطابه لانّ ذلك يمنع من التكليف
وليس لهم ان يقولوا انّه يؤكّد ذلك الخطاب فيعلم به مراده وان كان هذا عاريًا منه لانّ التاكيد
ايضًا خطاب المؤكّد فيلزم فيه ما يلزم فى المؤكّد وان يكون فعل لمثل ما فعل له التكليف المؤكّد
وليس يمكن ان يقال انّه وان لم يعلم مراده فى الحال فانّه يمكن ان يعلم مراده فى المستقبل ضرورةً
بان يظهر الى قصده لانّ ذلك لا يخلو ان يكون وقت الحاجة ما تضمّنه الخطاب ولا يكون كذلك
فان كان وقت الحاجة فانّه يؤدّى الى ما قلناه وان لم يكن وقت الحاجة فلا يجوز ايضًا بانّ
فيه التنفير عن قبول قوله بانّه متى جوّز عليه التعمية والالغاز فى كلامه وان يكن معرفة المراد فى
الحالة الاخرى نفر ذلك عن قبول قوله ولا يقبح هذا الوجه للاوّل بل لما قلناه فامّا ما لا تعلّق
له فى الشريعة فيجوز ان يعمى فيه من مصالح الدّنيا وبه وعلى هذا يتاول قوله لما سأله الاعرابى
فى مسيره الى بدرٍ ممّا انتم قال من ماءٍ فورّى فى نفسه ولم يصرّح وذلك لا يجوز فى الشّرعيات وليس هذا
من بيان المجمل عن وقت الخطاب فى شئ على ما نذهب اليه لانّ المجمل له ظاهر مقصود مستفاد ففارق
ذلك حال المعمّى الّذى يوهم به شئ على حال وانّما قلنا انّه لا يجوز ان يؤدّى الينا على وجه يقتضى التنفير
لانّ الغرض فى بعثه اذا كان القبول منه فما ادّى الى التّنفير ذلك يجب ان يجتنب ولاجل ما قلناه
جنّبه الله تعالى الفظاظة والغلظة وفعل القبيح لما فى ذلك من التنفير فاذا ثبت الجملة التى ذكرناها
فمتى ورد من الرسول خطاب وجب حمله على ظاهره الّا ان يدلّ دليل على انّ المراد به غير ظاهره
فيحمل عليه وعلى هذا نعلم مراد الرّسول وامّا ما يجب ان يكون الامام عليه حتّى يصحّ ان يعلم مراده
بخطابه فى ما لا يعلم الّا من جهته فجميع الشرايط التى شرطناها فى النّبى لا بدّ ان يكون حاصلة فى
الامام فالطريقة فيهما واحدة فلا معنى لاعادة القول فيه

فصل فى ذكر الوجه الّذى يجب ان يحمل عليه مراد الله بخطابه اذا ورد خطاب عن الله تعالى فلا يخلوا من ان يكون محتملًا او غير محتمل فان كان
غير محتمل بان يكون خاصًّا او عامًّا وجب ان يحمل على ما يقتضيه ظاهره الّا ان يدلّ على انّه اراد به
غير ظاهره دليل فيحمل عليه وان دلّ دليل على انّه اراد بالخاصّ غيره وجب حمله على ما دلّ عليه وان
دلّ على انّه لم يرد الخاص نظر فيه فان كان ذلك الخاص ممّا لا يتسع الّا فى وجه واحد وجب ان يحمل
على انّه مراد به والّا ادّى الى ان لا يكون ما اراد بالخطاب شيئًا اصلًا وان كان ذلك ممّا

لا يتسع به في وجوه كثيرة وجب التوقف فيه ولا يقطع على انه اريد به البعض لعدم الدليل ولا انه اريد به الجميع لانه لا دليل ايضا عليه هذا اولى مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه اريد به جميع تلك الوجوه لانه لا يمتنع ان يكون اراد بعض تلك الوجوه واخر بيانه الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه في جواز تاخير المجمل عن وقت الخطاب وقولهم انه لو اراد به بعض الوجوه لبينه فينعكس عليهم بان يقال ولو اراد به جميع الوجوه لبينه وليس احد القولين اولى من الآخر فالاولى الوقف فان فرضنا ان الوقت وقت الحاجة ولم يبين المراد من تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه ليس حمله على بعضه باولى من بعض فان دل الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على انه لم يرد غيره لانه لا ظاهر هناك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما نقوله في العموم اذ لظاهره ومتى يدل على انه اراد به الخاص وغيره وجب القطع على انه اراد الخاص باللفظ وما عداه مراد بدليل وذلك نحو قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الاية فانه قد علم ان النبي مراد باللفظ ومن عداه من الامة مراد بدليل اما العام فاذا ورد ينبغي حمله على ظاهره فان دل الدليل على انه اراد غيرها اقتضاه الظاهر وجب حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ لم يكن ذلك مانعا من ان يريد الباقي ووجب حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل على انه ما اراد به بعض ما تناوله اللفظ فينبغي ان يخرج ذلك منه ويقطع على ان الباقي مراد بحكم اللفظ ولا يجب التوقف فيه لان له ظاهر بخلاف ما تقدم من الخاص في الخاص متى ورد لفظ مشترك بين شيئين واشياء فان دل الدليل على انه اراد جميع تلك الاشياء وجب حمله عليها وان دل الدليل على انه اراد بعضها وجب القطع على انه مراد وما عداه يتوقف فيه لان كون احدهما مرادا لا يمنع من ان يريد به الآخر على ما سنبينه فيما بعد وان دل الدليل على انه لم يرد احدهما وكان اللفظ مشتركا بين شيئين وجب القطع على انه اراد به الآخر والا خلا الخطاب من ان يكون اريد به شيء اصلا وان كان مشتركا بين اشياء قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد وتوقف الباقي وانتظر البيان ومتى كان اللفظ مشتركا ولم يقترن به دلالة اصلا وكان مطلقا وجب التوقف فيه وانتظر البيان لانه ليس لان يحمل على بعضه باولى بان يحمل على جميعه وتاخير البيان عن وقت الخطاب جائز فان كان الوقت وقت الحاجة واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى من بعض ولو كان اراد بعضه لبينه لان

الوقت الحاجة وهنا وجوه كثيرة وجب التوقف فيه ولا يقطع على انه اريد به النقص لعدم الدليل ولا انه
اريد به الجميع لانه لا دليل يدل عليه وهذا اولى مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه اريد به جميع
تلك الوجوه لانه لا يمتنع ان يكون اراد بعض تلك الوجوه واخر بيانه الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه
في جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وقولهم انه لو اراد به بعض الوجوه فيعكس عليهم بان يقال ولو
اراد به جميع الوجوه لبينه وليس احد القولين اولى من الاخر فالاولى التوقف فان فرضنا الوقت وقت
الحاجة ولم يبين المراد من تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه ليس حمله على بعضه باولى من بعض فان
دل الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على انه لم يرد غيره لانه لا ظاهر
هناك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما يقوله في العموم وما له ظاهر ومتى يدل على انه اراد الخاص باللفظ
وما عداه مراد بدليل وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الاية فانه قد علم ان النبي
مراد باللفظ ومن عداه من الاية مراد بدليل فاذا ورد فانه ينبغي حمله على ظاهره فان دل الدليل على انه
اراد على غير مقتضاه الظاهر وجب حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ
لم يكن ذلك مانعا من ان يريد الباقي ووجب حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل
على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ فينبغي ان يخرج ذلك منه ويقطع على ان الباقي مراد بحكم اللفظ ولا يجب
التوقف فيه لان له ظاهرا بخلاف ما تقدم من الخاص واذا ورد لفظ مشترك بين شيئين او اشياء
فان دل الدليل على انه اراد جميع تلك الاشياء وجب حمله عليها وان دل الدليل على انه اراد جميع
تلك الاشياء وجب حمله عليها وان دل الدليل على انه اراد بعضها وجب القطع على انه مراد وما عداه يتوقف
فيه لان يكون احدهما مرادا لا يمنع من ان يريد به الاخر على ما سنبينه فيما بعد وان دل الدليل على انه لم يرد
احدهما وكان اللفظ مشتركا بين شيئين وجب القطع على انه اراد به الاخر والا خلا الخطاب من ان يكون اريد به
شيئا اصلا وكان مشتركا بين اشياء قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد وتوقف الباقي وانتظر
البيان ومتى كان اللفظ مشتركا ولم يقترن به دلالة اصلا وكان مطلقا وجب التوقف
فيه وانتظار البيان لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى من ان يحمل على جميعه وتاخير البيان عن وقت
الخطاب جائز فان كان الوقت وقت الحاجة واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على
بعضه باولى من بعض ولو كان اراد بعضه لبينه لان الوقت وقت الحاجة وهذا الذي ذكرناه اولى مما

ذهب اليه قومٌ من انه اذا اطلق اللفظ وجب حمله على جميعه على كلّ حال لانه لو اراد بعضه لبيّنه لانّ لقائل ان يقول لو اراد الجميع لبيّنه فيجب حمله على بعضه ويتعارض القولان ويسقطان وانّما حملهم على هذا قولهم ان تاخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب عندنا ان ذلك جائز على ما يستدلّ عليه فيما بعد فمتى كان الوقت وقت الحاجة وجب حمل اللفظ على انّه اراد به الجميع ثم ينظر فيه فان كان الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد ذلك على طريق الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد الجميع وجه التخيير وذهب قومٌ الى انّه يجوز ان يريد من كلّ مكلّف ما يؤدّيه اجتهاده اليه وهذا يتم لمن قال ان كلّ مجتهد مصيب عندنا ان ذلك باطل فلا وجه غير التخيير وعلى هذا ينبغي ان يحمل القرائتين المختلفتين المعنى اذا لم يكن هناك دليل على انه اراد احدهما وكذلك القول في الخبرين المتعارضين اذا لم يكن هناك ما يرجّح احدهما على الآخر ولا ما يقتضي نسخ احدهما للآخر من التاريخ فهذا الذي ذكرناه كله فيما يصحّ ان يراد باللفظ الواحد فامّا ما لا يصحّ ان يراد باللفظ الواحد فانه لا بدّ فيه من اقتران بيان به لانّ الوقت وقت الحاجة على ما فرضناه وان كان اللفظ شرعيّا منقولا عمّا كان عليه في اللغة وجب حمله على ما يقرّر في الشرع فان دلّ الدليل على انه لم يرد به ما وضع له في الشرع نظر فيما عداه فان كان الوجوه التي يمكن حمل الخطاب عليها محصورة وكان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على جميعها لانه ليس حمله على بعضها باولى من حمله على جميعها ولو كان المراد بعضها لبيّنه لانّ الوقت وقت الحاجة وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك الى ان يرد البيان حسب ما قدّمناه في الالفاظ المشتركة سواء وان دلّ الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه لم يكن في ذلك مانعًا من ان يراد به الوجوه الأُخر فان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على ان المراد به جميعه وان لم يكن وقت الحاجة اوقف على ما بيّناه في المراد باللفظ الواحد للمعاني المختلفة فالذي ينبغي ان يحصل في ذلك ان تقول لا يخ اللفظ من ان يكون يتناول الاشيآء على الحقيقة ويفيد في جميعها معنى واحدًا او يفيد في كلّ واحد منها خلاف ما يفيده في الآخر فان كان الاوّل فلا خلاف بين اهل العلم في انه يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله وان كان القسم الثاني فقد اختلف العلمآء في ذلك فذهب ابو هاشم وابو عبدالله ومن تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد فان دلّ الدليل على انّه اراد هما جميعًا قالوا لا بدّ من ان

نفرض انه تكلم باللفظ مرتين اراد كل مرة منها معنى واحداً وعلى هذا حملوا اية القرءان قالوا ما دل
الدليل على انه اراد هما جميعاً بحسب ما يؤدي اجتهاد المجتهد اليه علمنا انه تكلم بالاية مرتين ثم انزل
على النبي وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك وقالوا لا يجوز ان يريد بقوله
او لامستم النساء الجماع واللمس باليد ولقوله ولا تنكحوا ما نكح آباءكم العقد والوطئ وقال لا يجوز
ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء وتجاوزه وقال في قوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا لا يجوز
ان يريد به الغسل والوضوء وقال ايضاً لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد نفي الاجزاء والاكمال وقال
في قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا ينبئ عن نفي الاجزاء فانه اذا جاز ان يريد به نفي الاجزاء ونفي
الكمال وثبت ان كليهما لا يصح بعبارة واحدة فيجب ان لا يدل الظاهر على نفي الاجزاء وقال يصح ان يريد
عز وجل بقوله فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً الماء والنبيذ فانهما يتفقان فيما يفيده هذا الاسم
وان كان احدهما شرعياً والاخر لغوياً وقال قولنا بان النص الدال على ان الفخذ عورة المراد به
الفخذ والركبة لا ينقض هذا لان ذلك علمناه بغير اللفظ بل بدليل اخر واعتل في ذلك بان قال
لا يصح ان يقصد المعنى باللفظ الواحد استعماله فيما وضع له والعدول به عن ذلك فكذلك لم
يصح ان يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز وذكر ان تعذر ذلك معلوم لنا وان الواحد منا اذا
قصده لم يصح منه فدل على ان جميع ذلك غير صحيح وذهب ابو الحسن عبد الجبار بن احمد الى انه يجب
ان يعتبر العبارة ويعتبر ما به صارت عبارة عنه فان كانت مشتركة بين الشيئين المختلفين ومتى
اراد احدهما لم يصح ان يريد به الشيء الاخر ويستحيل ذلك فيه قطع به وان لم يمنع من ذلك جوز ان يراد
بها المعنيان معاً لانه اذا كان المخاطب يصح ان يريد كل واحد منهما بالعبارة ولا مانع يمنع من ان
يريدهما جميعاً فيجب ان يصح ان يريدهما معاً قال وقد علمنا ان القائل   اذا قال لصاحبه
لا تنكح ما نكح ابوك يصح ان يريد بذلك العقد والوطئ وارادته لاحد الامرين لا يمنع من ارادته للاخر
وانما قلنا انه لا يجوز ان يريد بلفظ الامر والتهديد لان ما به يصير الامر امراً وهي ارادة المامور به
ايضاً ما به يصير تهديداً وهي كراهية ذلك ويستحيل ان يريد الشيء الواحد في الوقت الواحد على وجه
واحد من مكلف واحد ويكرهه على هذه الوجوه وقلنا انه لا يصح ان يريد بالعبارة الاقتصار على
الشيء وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة على ذلك الشيء والا يريده ولذلك استحال ذلك

وانّا نقول انّه لا يريد بالعبارة ما لم يوضع له على وجه لانه لا يصحّ ان يستعمل العبارة فى الشئ الّا بان
يفيده فى الحقيقة او المجاز لا لانه يتنافى ان يريدهما جميعا الا انه يصحّ ان يريد بقوله ولا تقتلوا النفس
التى حرّم الله قتل النفس والاحسان الى النّاس ولا يتنافى ذلك وانّما لا يصحّ ان يراد ذلك به لان
العبارة لم يوضع له واذا صحّ ذلك وجدنا عبارة قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء فانه
موضوع للطهر والحيض لا يتنافى من المخاطب ان يرادهما جميعًا فلا وجه لاحالة القول فى ذلك وقد
قولنا النكاح للوطى حقيقة والعقد مجازًا وارادة احدهما لا يمنع من ارادة الاخر فلا مانع من ان
يرادجميعا بالكلام فان قيل الذى يمنع من ذلك انه لا يجوز استعمال العبارة فيما وضعت له والعدول
بها عمّا وضعت له فى اللغة فلذلك منعت من ان يرادا جميعًا بها الا انّ ذلك يتنافى استعمالها
له انّ العبارة تستعمل فيما وضعت له اذا قصد بها افادة ذلك وان لم يقصد المعبّر الى ان يستعملها
فيما وضعت له فان قيل فان ارادة الوطى والعقد بهذه الكلمة يتعذّر ونجد تعذّر ذلك من انفسنا
فلذلك منعت من ان يرادا جميعا قيل له انّ ما ادعيت تعذّره نحن نجده متاتيًا فلا معنى لتعلقك
به هذه الالفاظ بعينها قد سقناها على ما ذكرها فى كناية العمد وهذا المذهب اقرب الى الصواب
من مذهب ابى عبد الله وابى هاشم وما ذكره سديد واقع موقعه والقول فى الكناية والصريح
يجرى ايضا على هذا المنهاج وقوله او لامستم النساء ما كان يمتنع ان يريد به الجماع واللمس باليد لكن
علمنا بالدليل انه اراد احدهما وهو الجماع وامّا ما ذكره ابو عبد الله من قوله لا صلوة الّا بفاتحة
الكتاب فان ذلك لا يمكن حمله على نفى الاجزاء والكمال من حيث كان نفى احدهما يقتضى ثبوت الاخر
فليس على ما ذكره لانه متى نفى الاجزاء فقد نفى ايضا الكمال لانه اذا لم يكن مجزيا فكيف يثبت كونها
كاملة فكيف يدعى انّ فى نفى احدهما اثباتا للاخر وكذلك اذا نفى الكمال لا يمتنع ان ينفى معه
الاجزاء ايضا لانه ليس فى نفيه اثبات الاجزاء فلا يمكن ادّعاء ذلك وينبغى ان يكون الكلام فى ذلك
مثل الكلام فيما تقدّم وامّا ما ذكره عبد الجبار من انّه لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار
على الشئ وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة والّا يريدها فالذى يليق بما ذكره من المذهب
الصحيح غير ذلك وهو ان يقال انّ ذلك غير ممتنع لانه لا يمتنع ان يريد الاقتصار على الشئ ويريد ايضا
ما زاد على ذلك على وجه التخيير وليس بينهما تناف وليس ذلك باكثر من ارادة الطهر

٣/ والحيض

والحيض بلفظ الواحد وقد اجاز ذلك فكذلك القول في هذا ومتى كان اللفظ يفيد في اللغة
شيئا وفي العرف شيئا آخر وفي الشرع شيئا آخر لا يمتنع ان يريد هما معا وكذلك القول في الحقيقة
والمجاز والكناية والصريح فان قيل اذا كان جميع ما ذكرتموه غير ممتنع ان يكون مرادا باللفظ فكيف
الطريق الى القطع على ان الجميع مراد بظاهره ام بدليل وكيف القول فيه قيل لم لا يخ ان يكون
اللفظ حقيقة في الامرين او حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر فان كان اللفظ حقيقة فلا يخ ان
يكون وقت الخطاب وقت الحاجة الى الفعل ولا يكون كذلك فان كان الوقت وقت الحاجة ولم يقترن
به ما يدل على انه اراد احدهما وجب القطع على انه ارادهما باللفظ وان اقترن به ما يدل
على انه اراد احدهما قطع به وحكم بانه لم يرد الآخر وكان ان دل على انه لم يرد احدهما قطع
على انه اراد الآخر كل ذلك باللفظ وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك وجوز كل
واحد من الامرين وانتظر البيان على ما نذهب اليه من جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب
وان كان اللفظ حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر قطع على انه اراد الحقيقة الا ان يدل دليل
على انه اراد المجاز او اراد الحقيقة والمجاز فيحكم بذلك فان دل الدليل على انه اراد المجاز لم يمنع ذلك
من ان يكون اراد الحقيقة ايضا فينبغي ان يحمل عليهما الا ان يدل دليل على انه لم يرد الحقيقة او لا
يمكن الجمع بينهما فيحكم على انه اراد المجاز لا غير وكذلك ان كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا وفي الشرع
شيئا آخر وجب القطع على انه اراد ما اقتضاه الشرع الا ان يدل دليل على انه اراد ما وضع له في
اللغة او ارادهما جميعا فيحكم بذلك وكذلك القول في الكناية والصريح ينبغي ان يقطع على انه اراد
الصريح الا ان يدل دليل على انه اراد الكناية او ارادهما جميعا هذا اذا لم يكن اللفظ حقيقة في الكناية
والصريح واما اذا كان اللفظ حقيقة فيهما على ما نذهب اليه في فحوى الخطاب ودليل الخطاب فينبغي
ان يكون الحكم حكم الحقيقتين على التفصيل الذي قدمناه والقول في الاسم اللغوي والعرفي والعرفي
والشرعي مثل القول في اللغوي والشرعي على ما قدمنا القول فيه **واعلم** ان الدليل اذا دل
على وجوب حكم من الاحكام ثم يرد نص يتناول ذلك الحكم فلا يخ من احد امرين اما ان يتناوله وله
حقيقة او مجازا فان كان متناولا له حقيقة وجب القطع على انه مراد بالنص يقتضي ظاهره ولو اراد
غيره لبينه فمتى لم يبين وجب القطع على انه مراد به والا خلا اللفظ من فائدة ولهذا نقول اذا

دلّ الدليل على وجوب الصّلوٰة ثمّ ورد قوله تعالى اقيموا الصّلوٰة وجب القطع على انّها مرادة بالنص
لتناول اللّفظ لها وان كان اللفظ متناولًا لذلك الحكم على جهة المجاز لم يجب القطع على انّه مراد لانّ
الخطاب يجب حمله على ظاهره الّا ان يدلّ دليل على انّ المراد المجاز وليس ثبوت الدليل على وجوب
حكم يتناوله اللفظ على جهة المجاز لوجب القطع على انّه مراد باللفظ ولذلك قلنا انّه لا يمكن ابطال
مذهب الشافعي في تعلّقه بقوله تعالى او لٰمستم النّسآء فلم تجدوا ماءً فتيمّموا بان يقال لمّا دلّ
الدّليل على انّ الحكم المذكور من الاية يتعلّق بالجماع وجب حمل الاٰية على انّه المراد به دون غيره من وجهين
احدهما انّا قد بيّنا انّ اللّفظ اذا تناول شيئين فليس في ثبوت كون احدهما مرادًا فيما نفى ان يكون
الاخر ايضًا مرادًا والذى يقتضيه عندنا الوقف ان لم يكن الوقت وقت الحاجة وان كان الوقت وقت
الحاجة وجب حمله عليهما جميعًا والوجه الثّانى ان تسمية الجماع باللّمس انّما هو على طريق المجاز دون الحقيقة
وقد بيّنا انّ اللّفظ يجب حمله على الحقيقة الّا ان يدلّ دليل على انّه اراد المجاز ولو دلّ ايض الدّليل على انّه
اراد المجاز لم يكن ذلك مانعًا من ان يريد به ما يقتضيه حقيقته الّا ان يدلّ دليل على انّه لم يرد حقيقته
على ما قدّمنا القول فيه وكذلك القول في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اٰبائكم من النّسآء انّ ثبوت الوطی مرادًا
بالاٰية لا يمنع من ارادة العقد بها ايض على ما قدّمناه فينبغي ان يجرى الباب على ما حررناه فانّ اعيان المسائل
لا تنحصر واصولها ما حرّرناه ونعود الآن الى الترتيب الّذى وعدنا به في ابواب اصول الفقه على ما قرّرنا



انشاء الله تعالى **الكلام في الاخبار** في حقيقة الخبر وما به يصير الخبر خبرًا وبيان اقسامه حدّ الخبر ما
صحّ فيه الصّدق والكذب وهذا اولى ممّا قاله بعضهم من انّه ما صحّ فيه الصّدق والكذب لانّ ذلك
محال لانّه لا يجوز ان يكون خبر واحد صدقًا وكذبًا لانّه لا يخ ان يكون مخبره على ما تناوله الخبر فيكون
صدقًا او لا يكون على ما تناوله الخبر فيكون كذبًا فامّا احتمالهما جميعًا فمحال على ما بيّناه ثم لو صحّ لكان
منتقضًا لانّ ههنا مخبرات كثيرة لا يصحّ فيها الكذب ومخبرات كثيرة لا يصحّ فيها الصّدق نحو الاخبار
عن توحيد الله وصفاته فانّ جميع ذلك لا يصحّ فيها الكذب والاخبار عن ثان معه
وثالث لا يصحّ فيه الصّدق اصلًا فعلم انّ الاولى ما قلناه اللّهمّ ان يراد بهذا اللفظ انّه يحتمل الصّدق
والكذب لا انّه يحتمل احدهما فان اريد ذلك كان مثل ما قلناه وينبغي ان يذكر في اللفظ ما يزيل الابهام
لانّ الحدود مبنيّة على الالفاظ دون المعاني وقد حدّه قوم بانّه ما احتمل التّصديق والتّكذيب وهذا

صحيح غير ان ما ذكرناه اولى من حيث ان التصديق والتكذيب يرجع الى غير الخبر وينبغي ان يحد الشيء
بصفة هو عليها الا انما يرجع الى غيره وتوصف الاشارة والدلالة بانهما خبران وذلك مجاز وانما
يدخل في كونه خبر القصد المخاطب الى ايقاع كونه خبرا وانما قلنا ذلك لانه لو وجد الصيغة ولا يكون
خبرا فلا بد من ان يكون هناك امر خصصه ومن الناس من جعل القصد من قبيل الارادة ومنهم
من جعله من قبيل الداعي وليس هذا موضع تصحيح احدهما والخبر لا يخ من ان يكون مخبره على ما هو به فيكون
صدقا او لا يكون مخبره على ما هو به فيكون كذبا وهذا اولى مما قاله بعضهم في الكذب ان يكون مخبره
على خلاف ما هو به لان ذلك بعض الكذب قد يكون الخبر كذبا وان لم يكن متناولا لشيء على خلاف
ما هو به الا ترى ان القايل اذا قال ليس زيد قاعدا وهو قاعد يكون خبره كذبا وان لم يكن قد اخبر
بصفة تخالف كونه قاعدا فعلم ان الحد بما ذكرناه اولى لانه اعم وعلى هذا التحرير يكون قول القايل
محمد بن عبد الله ومسيلمة صادقان او كاذبان ينبغي ان يكون كذبا لانه في الحالين جميعا ليس مخبره
على ما تناوله الخبر لانه ان اخبر عنهما بالصدق فاحدهما كاذب وان اخبر عنهما بالكذب
فاحدهما صادق فعلى الوجهين جميعا يكون الخبر كذبا وهذا اولى مما قاله ابو هاشم من ان تقدير هذا
الكلام خبرين احدهما يكون صدقا والآخر يكون كذبا لان ظاهر ذلك انه خبر واحد فتقدير كون الخبرين
فيه ترك الظاهر وليس من شرط كون الخبر صدقا او كذبا علم المخبر بما اخبره وانما ذلك شرط في حسن
اخباره به ويفارق ذلك حال العلم لان الاعتقاد قد يخ من ان يكون علما او جهلا بان يكون تقليدا
ليس معه سكون النفس والخبر على ضربين احدهما يعلم ان مخبره على ما يتناوله الخبر والآخر لا يعلم ذلك فيه
وهو على ضربين احدهما يعلم على خلاف ما تناوله الخبر والآخر متوقف فيه فاما الخبر الذي يعلم ان
مخبره على ما تناوله الخبر فعلى ضربين احدهما يعلم ذلك ويجوز ان يكون ضرورة او اكتسابا والآخر
يقطع على انه يعلم ذلك بالاستدلال فالاولى نحو العلم بالبلدان والوقايع والملوك ومبعث
النبي وهجرته وغزواته وما جرى مجرى ذلك فان كل واحد من الامرين جايز فيه على ما سنبينه فيما بعد
واما ما يعلم مخبره بالاستدلال فعلى ضروب منها خبر الله تعالى وخبر الرسول وخبر الامام ومنها خبر
الامة اذا اعتبرنا كونها حجة ومنها خبر من اخبر بحضرة جماعة كثيرة لا يجوز على مثلها الكتمان للتواطي وما
يجري مجرى ذلك وادعى عليهم المشاهدة ولا صارفهم عن تكذيبه فيعلم ان خبره صدق ومنها

خبر المخبر اذا اخبر بحضرة جماعة النبيّ وادعى عليه العلم بذلك فلم ينكره ومنها خبر المتواترين الذين يعلم خبرهم اذا حصلت الشرائط فيهم ومنها ان يجتمع الامة او الفرقة المحقة على العمل بالخبر الواحد وعلم انه لا دليل على ذلك الحكم الا ذلك الخبر فيعلم انه صدق ومنها خبر تلقاه الامة والطائفة المحقة بالقبول وان كان الاصل فيه واحداً واما ما يعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله فعلى ضربين ايضا احدهما يعلم ذلك من حاله ويجوز كونه ضروريا ومكتسبا لمّا قلناه فيما يعلم صحته وذلك مثل ما يعلم انه ليس بين بغداد والبصرة بلد اكبر منهما وانه لم يكن مع النبي نبي آخر ولا ان له هجرة الى خراسان وما جرى مجرى ذلك والثاني يعلم انه على خلاف ما تناوله بضرب من الاستدلال وهو على ضروب منها ان يعلم ان يكون بدليل عقلي او شرعي انه على خلاف ما تناوله ومنها ان يعلم ان مخبره لو كان صحيحا لوجب نقله على خلاف الوجه الذي نقل عنه بل على وجه يقوم به الحجة فاذا لم ينقل كذلك علم انه كذب ومنها ان يكون مخبره مما لو فتش عنه من يلزمه العمل به لوجب ان يعلمه فاذا لم يكن هذه حاله علم انه كذب ومنها ان يكون مخبره حادثة عظيمة مما لو كانت لكانت الدواعي الى نقلها تقتضي ظهور نقلها اذا لم يكن هناك مانع فمتى لم ينقل علم انه كذب ومنها ان يعلم ان نقله ليس كنقل نظيره ولا حوال فيهما متساوية ويعلم انه كذب واما ما لا يعلم ان مخبره على ما تناوله ولا انه على خلافه فعلى ضربين احدهما يجب العمل به والآخر لا يجب العمل به فما يجب العمل به فعلى ضربين احدهما يجب العمل به عقلا والآخر يجب فيه ذلك سمعاً فما يجب العمل به عقلا نحو الاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنيوية فانه يجب العمل بها عقلا وما يجب العمل به شرعاً فكالشهادات والاخبار الواردة في الدين اذا كانت من طرق مخصوصة ورواها من له صفة مخصوصة والضرب الثاني من الضربين الاولين وهو ما لا يجب العمل به فعلى ضربين احدهما يقتضي ظاهره الرد والثاني يجب التوقف فيه ويجوز كونه كذبا او صدقاً على حد واحد ونحن نبين شرح ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى

فصل

في ان الاخبار قد يحصل عندها العلم وكيفية حصوله واقسام ذلك حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم بالاخبار عندها وحصول العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاغل بابطاله والاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل من العلم عند الاخبار كالمشكك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العنود

ومدخل الشبهات فى هذا كمدخل الشبهات فى ذلك لان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان التى لم
تشاهدها مثل الصين والهند والروم وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم والى
هجرة النبى والى وقوع المغازى وحصول الوقايع الحادثة فى الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات
فمن ادعى فيمن يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان كمن ادعى ذلك فى المشاهدات وهذا القدر كاف
فى ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف العلماء
فى ذلك فذهب ابو القاسم البلخى ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التى يحصل عندها العلوم
لكل عاقل كلها مكتسبة والى ذلك يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وذهب ابو على وابو هاشم
والبصريون واكثر الفقهاء واصحاب الاشعرى الى ان العلم بهذه الاخبار يحصل ضرورة
من فعل الله تعالى لا صنع للعباد فيها وذهب سيدنا المرتضى ادام الله علوه الى تقسيم ذلك فقال
ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبى ومغازيه وما يجرى هذا المجرى يجوز ان تكون
ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من فعل العباد واما ما عدا اخبار البلدان
وما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبى وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة عليهم السلام
فيقطع على انه مستدل عليه وهذا المذهب عندى اوضح من المذهبين جميعا وانما قلنا بهذا
المذهب لانه لا دليل ههنا يقطع به على صحة احد المذهبين دون الاخر فالادلة فيها كالمتكافية
واذا كان كذلك وجب التوقف ويجوز كل واحد من المذهبين ونحن نعرض ما استدل به كل فريق
من الفئتين ونبين ما فى ذلك ولانه ايضا لا يمتنع ان يكون العالم بهذه الاخبار قد تقدم له
على الجملة العلم بصفة الجماعة التى لا يجوز ان يتفق منها الكذب لا يجوز على مثلها ايضا التواطؤ
لان علم ذلك مستند الى العادة فجايز ان يكون قد عرف ذلك وتقرر وتقدر فى نفسه فلما اخبره
عن البلدان واخبار الملوك والوقايع من هو على تلك الصفة فعل النفس اعتقاد الصدق لهذه
الاخبار وكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة فيكون كسبيا له لا ضروريا فيه وليس لاحد ان
يقول ان ادخال التفصيل فى الجملة انما يكون فيما الاصل ضرورى على سبيل الجملة كما يقول ان من
شان الظلم ان يكون قبيحا علم ان الجملة ضرورى فاذا علمنا فى الضرر بعينه انه ظلم فعلنا اعتقاد القبيح
وكان علما لمطابقته للجملة المتقررة وانتم قد جعلتم علم الجملة مكتسبا والتفصيل كذلك وذلك انه لا فرق

بين ان يكون علم الجملة حاصلا بالضرورة او الاكتساب في جواز ان ينبني عليه التفصيل لان من علم هنا
بالاكتساب ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا ثم علم في ذات بعينها انه يصح فيها الفعل
فعل اعتقادا لكونها قادرة فيكون ذلك الاعتقاد علما لمطابقته للجملة المتقدمة وان كانت تلك
الجملة مكتسبة وكذلك اذا علم بالاكتساب ان من شان القادر ان يكون حيا ثم علم في ذات بعينها
انها قادرة فعل اعتقادا لكونها حية فيكون علما لمطابقته للجملة المتقررة فلا فرق اذا في ادخال
التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والاكتسابي كما ان ما ذكرناه ممكن يمكن ايضا ان يكون الله
تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار عن البلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه
اخوان وليس في العقل دليل على احد القولين فلا يخل الشك في ذلك بشيء من شرايط التكليف
فيجب ان يجوز كلا الامرين ونحن نتتبع ادلة كل فرقة من الفريقين ليتم لنا ما قصدناه فمما استدل به
ابو القاسم البلخي ومن تبعه على ان هذه العلوم مكتسبة ان قال لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما
ليس بمدرك ومخبر الاخبار عن البلدان امر غائب عن الادراك فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا لانه
لو جاز كون العلم بالغائبات ضروريا جاز ان يكون العلم بالمشاهدات مستدلا عليه واستدل
ايضا بان العلم بخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين بها وصفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب
فيقال له فيما ذكره اولا لم زعمت ان العلم بالغائب عن الحس لا يكون ضروريا او ليس الله قادرا على فعل
العلم بالغائب مع غيبته فما المنكر من ان يفعل بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة وليس له
ان يدعي ان ذلك غير مقدور له كما يقول ان العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه لانه مذهب
الى ان العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس يفعل العلم بذلك الا هو
في مقدوره وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى
هذا اي فرق بين ان يفعل العلم بالمدرك عند ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض
الاخبار عنه وانما لم يجز ان يكون المشاهد مستدلا عليه لان المشاهد معلوم ضرورة لكامل العقل
فلا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلمه لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور اليه واما الشبهة
فبعيدة عن الصواب لانها مبنية على الدعوى لان خصومه لا يسلمون ان العلم بخبر الاخبار عن البلدان
وما جرى مجراها يقع عقيب التامل لصفات المخبرين بل يقولون انه يقع من غير تامل لاحوال المخبرين

وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له بما اخبروا عنه **وتعلق** من ذهب الى ان
هذا العلم ضروري باشياء منها ان العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا وواقعا عن تامل حال
المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا لوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك ولم ينظر فيه
من العوام والمقلدين وضروب من الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام ومعلوم ضرورة الاشتراك
في ذلك ومنها ان حد العلم الضروري قائم في العلم بمخبر الاخبار لانا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا
ولا التشكك فيه وهذا حد العلم الضروري **ومنها** ان اعتقاد من ذهب الى ان هذا العلم ضروري
صارف عن النظر فيه والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد هذا العلم ضروري غير
عالم بمخبر هذه الاخبار لان اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان
وما اشبهها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان طريق اكتساب العلم
بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى
دقيق النظر وطويل التامل وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادة بامتناع
الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدنيوية من التجارات وضروب التصرفات مبنية
على حصول هذا العلم فهو مستند الى العادة ويصير التامل كاف في ذلك فلا يجب في المقلدين والعامة
الا ان يعلموا مخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه ويقال فيما تعلقوا به
ثانيا الا نم لكم ان حد العلم ضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه عن نفسه بل حده ما فعله فينا من هو
اقدر منا على وجه لا يمكننا عن انفسنا ولا ينبغي ان يجعلوا ما تفردوا به من الحد دليلا على موضع الخلاف
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العالم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطي
عليها واستحالة الكذب كالملجا عند كمال العقل وحاجته الى التفتيش والتصرف الى العلم بذلك الدواعي
اليه قوية والبواعث على فعله متوفرة وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان يختص بعضهم
بالاعتقاد الذي ذكروه انه صارف لهم فاذن لا يجب خلو مخالفينا من هذه العلوم لاجل ما ادعى من
الاعتقاد وقيل انه صارف لانا قد بينا انه غير ممتنع ان يكون العلم بما قلناه قد سبقهم ويقدم عليه
ويلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر الى محدث لانه يعتقد
ان العلم بذلك ضروري واعتقاده ذلك صارف له عن النظر فيجب ان لا يكون عالما بذلك ويجوز ان

يكون غير عارف بالله تعالى وصفاته واحواله فاى شئ قالوه فيه قلنا مثله فيما تعلقوا به وفى التباس
من قال ان العلم الحاصل عند الاخبار متولد عنها وهو من فعل فاعل الاخبار والذى يدل على بطلان
هذا المذهب انه لو كان العلم الحاصل عند الاخبار متولدا لوجب ان يتولد عن خبر المخبرين لان العلم عند
ذلك يحصل فلو كان كذلك لوجب ان يكون لو اخبرنا ابتداء ان يحصل لنا العلم بخبره لان خبره هو المولد
للعلم وكان يجب اذا اخبرنا عما يعلم بالاستدلال ايضا ان يحصل لنا العلم به كما يحصل لنا العلم بما نعلم
ضرورة لان خبره هو الموجب واختلاف حالنا فى كونه عالما ضرورة واستدلالا لا يؤثر فى ذلك فاذا
بطل ذلك ثبت ما قلناه فان قيل اذا اجزتم حصول هذا العلم ضرورة فما شرائطه وهل هى التى
راعاها البصريون ام لا قيل الشرائط التى اعتبروها نحن نعتبرها ونعتبر شرطا آخر لا يعتبرونه فالشرائط
التى اعتبروها هى ان يكون المخبرون اكثر من اربعة ولا يقطعون على عدد منهم دون عدد منهم **ومنها**
ان يكونوا عالمين بما يخبرون عنه ضرورة **ومنها** ان يكونوا ممن اذا وقع العلم بخبر عدد منهم ان يقع العلم
بكل عدد مثلهم **واما المختص به** فهو ان يقول لا يمتنع ان يكون من شرطه ان يكون من يسمع الخبر
لا يكون قد سبق الى اعتقاد يخالف ما تضمنه الخبر لشبهة او تقليد ونحن ندل على وجوب جميع ذلك
انشاء الله تعالى انما قلنا لا بد ان يكونوا اكثر من اربعة لانه لو جاز ان يقع العلم بخبر اربعة لكان شهود الزنا اذا
شهدوا بالزنا وهم اربعة كما يجب ان يحصل العلم للحاكم بصحة ما شهدوا به اذا كانوا صادقين ومتى
لم يحصل له العلم علم انهم كاذبون فكان يجب ان يرد شهادتهم ويقيم حد القذف عليهم وان كان
ظاهرهم ظاهر العدالة مزكين وقد اجمع المسلمون على خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول انهم لا يأتون بلفظ
الخبر فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم لانه لا اعتبار عندنا بالالفاظ لانه لو اخبر المخبر بالعجمية او النبطية
لكان كاخباره بالعربية بل لو عرف قصد المشير لكان حاله حال المخبر فى وجوب العلم عنده فما ذكروه
لا يصح وليس لهم ايضا ان يقولوا ان الشهود يشهدون مجتمعين غير متفرقين وكونهم كذلك يوجب ان يكونوا
فى حكم من تواطأ على ما اخبر به ومن شرط من يقع العلم بخبرهم ان لا يتواطؤا فلذلك لا نعلم بشهادتهم
وذلك ان هذا فاسد من وجهين احدهما انا لو فرقنا الشهود وهو الافضل عندنا لما وقع العلم بخبرهم
فكونهم مجتمعين ككونهم متفرقين فى انتفاء العلم عند شهادتهم والوجه الآخر انا لا نجعل من شرط
من يقع العلم بخبره ان لا يتواطؤا فان ذلك انما يشترط فى الخبر الذى نستدل على صحة مخبره به دون

ما يقع العلم عنده ضرورة ولا فرق فيما يخبرون به بين ان يكونوا مجتمعين ومفترقين ومتواطئين
اوغير ذلك اذا علموا ما اخبروا به ضرورة فى وجوب حصول العلم عند خبرهم ولولا هذا الدليل لما وقف
على اربعة ايضا وكان يجب ان يحصل عند كل عدد دون ذلك كما ان ما زاد على اربعة لم يقف على عدد
دون عدد بل جوّزنا ان يحصل العلم عند كل عدد زاد على الاربعة فينظر هذا ان يجوز حصول العلم
عند كل عدد دون الاربعة لانه ليس ههنا دليل على وجوب مراعات هذا العدد المدّعاة فلما لم
يقطع على عدد زاد على الاربعة لفقد الدليل على ذلك فكذلك ههنا وقول من قال انهم عشرون تعلّقا
بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وانه لما اوجب الجهاد عليهم وجب ان يكونوا ممن اذا دعوا
الى الدين علم ما دعوا اليه لا يصح من وجهين احدهما ان البغية فى الاية التنبيه على وجوب ثبات
الواحد للعشرة لا ايجاب الجهاد على هذا العدد بل قد اتفقت الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا
كان له غنى ولم يوجب وقوع العلم بخبره والوجه الثانى ان ما يدعون اليه من الدين معلوم
ونحن نبيّن انما يعلم بالدّليل لا يقع العلم بخبرهم مخبرهم وان كثروا ولا بدّ ان يكونوا عالمين بالاستدلال بضرورة
واما من قال انهم سبعون مثل عدد الذين احضرهم موسى عند الميقات لانه انما احضرهم ليقوم بخبرهم
حجة على غيرهم لا يصح ايضا لاحد الوجهين الذين ذكرناهما فى الشبهة الاولى ولانه لا يمتنع ان يكون من
دونهم بمنزلتهم سيما خبر موسى عن ربه كان يغنى عن خبرهم فاذا جاز ان يختار ومع ان خبره يغنى
عن خبرهم فيجب ان يكون اختيار السّبعين وان وقع العلم بمن دونهم او لم يقع العلم بخبرهم اصلا
كذلك فمن اين سبب اختيارهم كان ما ادعاه السّائل فاما من اعتبر الثلثمائة لانهم العدد الذين جاهدهم
النبيّ فى غزاة البدر فليس له تعلق بوقوع العلم بخبرهم والكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين
الاوّلين واما الثانى وهو انه يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة فانما اعتبرناه لان
جماعة المسلمين يخبرون الملحدة بان الله تعالى واحد ويخبرون اليهود والنصارى بنبوة نبينا عليه السلام
فلا يحصل لهم العلم بصحة ذلك ويخبر بعضهم عن البلدان وما اشبهها فيحصل العلم بخبرهم والعلة فى
ذلك على التقريب ان العلم الضرورى لو وقع بذلك لادى الى ان يكون حال الخبر اقوى من حال
المخبر وهذا لا يجوز واذا لم يقع العلم بخبر من لعلم ما اخبر عنه باكتساب فبان لا يقع بخبر من لا يعلم ما
عنه اصلا من المقلدين والمخبتين اولى واحرى واما الشرط الثالث وهو ان كل عدد وقع العلم

عند خبرهم فيجب ان يطرد العادة فيه فيقع العلم عند كل عدد مثله اذا ساووهم في الاخبار بما علموه ضرورة وانما قلنا ذلك لانا لو جوزنا خلاف ذلك لم نأمن ان يكون في الناس من تخبره الجماعة الكثيرة ولا يعلم بخبرها وهذا يوجب ان يصدق من اخبر عن نفسه مع مخالطته للناس انه لا يعلم ان في الدنيا مكة بل يجب ان يصدق المقيم بالجانب الشرقي ان لا يعلم الجانب الغربي اذا لم يعبر اليه وذلك مما لا يصير اليه عاقل واما الشرط الذي يختص بمراعاته انما قلنا انه لا يمتنع لانه اذا كان هذا العلم مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة وناقصة بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة واجرى به العادة وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط لئلا يقول اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وغير ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وبين خبر النص الجلي الذي تنفرد بنقله الامامية والا اخبرتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اخبرتموه في اخبار البلدان وما اشبهها وليس يمتنع ان يكون السبق الى اعتقاد ما نعا من فعل العلم الضروري بالعادة كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفينا ما نع من توليد النظر العلم واذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول فيجيء على هذا ان لا يفعل العلم الضروري لمن سبق الى اعتقاد بنفي ذلك المعلوم ويفعل بمن لم يسبق وهذا يقتضي ان يفعل العلم الضروري بالنص الجلي للشيعة لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد بخلافه وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها و ذلك انه يمكن ان يقال ان المعلوم في نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى الاعتقاد لنفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعوا العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا يعرض لشبهة في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه وليس لاحد ان يقول يجوز ان يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للاخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له فاذا اخبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله كان صادقا وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي للعقلاء يدعوهم الى سبق اعتقاد نفي البلدان او حادث عظيم من الحوادث ولا شبهة تدخل في مثل ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص لا ن

كلّ ذلك ممّا يجوز السّبق فيه الى الاعتقادات الفاسدة للدّواعي المختلفة وليس من شرط المخبرين ان يكونوا مؤمنين ولا ان يكون فيهم حجّة حتّى يقع العلم بخبرهم لانّ الكفّار قد يخبرون عن اشياء يعلمونها ضرورة فيحصل لنا العلم عند خبرهم ولو كان ذلك شرطًا صحيحًا لاستحال ذلك ايضًا من شرط وقوع تصديق جميع النّاس بخبرهم لانّ العلم بتصديقهم كلّهم لا يقع الّا بمشاهدتهم وذلك يوجب نفي وقوع العلم بخبرها وان لم يعلم انّ غيرهم مصدّقون لهم وهذه الجملة كافية في جواز ان يعلم مخبر الاخبار ضرورة واكتسابًا

فامّا الاخبار التى نعلم مخبرها استدلالًا فقد ذكر سيّدنا المرتضى دام الله علوه جملة وجيزة في هذا الباب في كتابه الذخيرة انا اذكرها بالفاظه في هذا الباب والزّيادة عليها يطول به الكتاب قال الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك العقلاء فيه وجاز وقوع الشّبهة فهو ان يرد به جماعة قد بلغت من الكثرة الحدّ الّا يصحّ معه ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد وان يعلم مضافًا الى ذلك هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار هذه الشروط المذكورة في جميع من خبرت عنه من الجماعات حتّى يقع الانتهاء الى نفس المخبر وتأثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحّة هذا الخبر ظاهر لانّ الجماعة اذا لم يبلغ من الكثرة الى الحدّ الّذى يعلم معه انّه لا يجوز ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم نأمن ان تكون كذبت على سبيل الاتفاق كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين واذا لم يعلم التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفعًا عنها جوّزنا ان يكون الكذب وقع منها على سبيل التّواطؤ والشّبهة ايضًا تدعوا الى الكذب وتجمع عليه كاخبار الخلق الكثير من المبطلين على مذاهبهم الباطلة لاجل الشّبهة الدّاخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللّبس والشّبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدًا او غير مشاهد لانّ الشّبهة قد يصحّ اعتراضها في الامرين الا ترى انّ اليهود والنّصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح ودخلت الشّبهة عليهم لانّ المصلوب قد يتغيّر حليته وتتبدّل صورته فلا يعرفه كثير ممّن كان عارفًا به ولبعد المصلوب ايضًا عن التّامل لقوى الشّبهة في امره والوجه في اشتراط هذه الشروط في كلّ الجماعات المتوسّطة بيننا وبين المخبر انّ ذلك لو لم يكن معلومًا في جميعهم جوّزنا كون من ولينا من المخبرين صادقًا عمّن اخبر عنه من الجماعات وان كان المخبر في الاصل باطلًا من حيث لم يتكامل الشرائط في الجميع ومتى تكامل هذه الشروط فلا بدّ من كون المخبر صدقًا لانّه لا ينفك عن كونه صدقًا او كذبًا ومتى كان

كذبا فلا بدّ ان يكون وقع اتفاقاً او لتواطؤ او لاجل شبهة واذا قطعنا على فقد ذلك كلّه فلا بدّ من كونه
صدقاً فلا بدّ من الطريق الى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبيّنه اما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا
يجوز ان يقع من الجماعات والعلم بحال الجماعة وانّ ذلك لا يتفق منها وانها مخالفة للواحد والاثنين
ضروري لا يدخل على عاقل فيه شبهة ولهذا اجزنا ان يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بان الامام نكس
على ام رأسه من المنبر كاذباً ولا يجوز ان يخبر عن مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع
او جماعة منهم كثيرة الا لتواطؤ او ما يقوم مقامه وقد يشبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة
اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص وكل شيء معين من غير
سبب جامع وشبه ايضاً بما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد والجماعة من غير علم من امور كثيرة فيقع الخبر
بالاتفاق صدقا وجواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ مفارق لاخبارها بالكذب
من غير سبب جامع لانّ الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ او ما يقوم
مقامه لعلم المخبر بكون الخبر صدقاً داع اليه وباعث عليه وليس كذلك الكذب لانّ الكذب لا بدّ في
اجتماع الجماعة عليه من امر جامع لها ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ واما
الطريق الى العلم بفقد التواطؤ على الجماعة فبما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ عليها
مراسلةً او مكاتبةً وعلى كل وجه وسبب لانّا نعلم ضرورة انّ جميع اهل بغداد لا يجوز ان يتواطؤا مع جميع
اهل الشام الا باجتماع ومشافهة والامكاتبة ومراسلة على انّ التواطؤ فيمن يجوز ذلك فيه من
الجماعة مشافهةً او مكاتبةً او مراسلة لا بدّ بمجرى العادة من ان يظهر لمن خالطهم ظهوراً يشترك
كل من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه واما ما يقوم مقام التواطؤ من
اسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه فلا بدّ ايضاً من ظهوره وعلم الناس به لانّ الجماعة
لا يجتمع على الامر الواحد لاجل خوف السلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية الظهور وما هذه حالته لا بدّ
من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه واما ما به يعلم ارتفاع اللبس وشبهة عن مجرى الخبر الذي
خبرت به الجماعة فهو ان يخبر الجماعة من امر مدرك اما بمشاهدة او مسموع ويعلم انتفاء اسباب اللبس
والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب التباس المدركات معلومة محصورة يعلم انتفاؤها حيث ينتفي
ضرورة فاما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في الطبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات

جارية بان المذاهب والاقوال التي تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بدّ
ان يعرف ذلك من حالها وفرق العقلاء المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها
وقوتها ولهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن جرى
مجريهم وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت
هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لا بدّ ان يكون المخبر به صادقاً من طريق الاستدلال
بنينا عليها صحة ذلك المعجزات والنصوص عن الائمة عليهم السلام على ما نذهب اليه وغير ذلك من
احكام الشريعة وغيرها **فاما** خبر الله تعالى فانما يعلم صدقه اذا علم اولاً انه لا يلغز باخباره
ولا يريد بها غير ظاهرها ولا يدل عليه انه لا يجوز عليه الكذب ولا يعلم ذلك من حاله الا من علم
انه عالم بقبح القبيح وغني عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح وقد بينا جملة من
القول فيه واما خبر الرسول فانه يعلم به صدقه لان العلم المعجز قد دل على انه رسول الله ولا
يجوز ان يرسل الله من يكذب مما يؤديه عنه وقد امرنا بتصديقه في كل اخباره فيجب ان يكون صادقاً
لان تصديق الكذاب قبيح والله تعالى عن ذلك فنعلم عند ذلك ان اخباره عليه السلام صدق والقول في اخبار
الامام والقائم مقامه كالقول في اخباره لان الدليل الدال على وجوب عصمته آمننا من وقوع القبيح
من جهته وفي ذلك امان من ان يكون خبره كذباً الا انه اذا اعتبرناها فانما يعلم مخبرها لما تقدم لنا
من العلم بكون المعصوم فيها واما خبر الواحد بحضرة من الجماعة الكثيرة وادعائه عليهم المشاهدة كنحو
من ينصرف من الجامع ويخبر بوقوع الامام من المنبر ويدعي على جميع المنصرفين من الجامع مشاهدة
ذلك ويعلم انه لا صارف لهم عن تكذيبه فمتى لم يكذبوه علمنا انه صادق لانه لو لم يكن صادقاً
لانكروه على مقتضى العادة فاما خبر المخبر بحضرة النبي عن الشيء اذا لم ينكر عليه فان كان هذا المخبر يدعي
المشاهدة لذلك ولم ينكر عليه فذلك دليل على صدقه وان اطلق الخبر اطلاقاً فانه لا يدل على ذلك
فاما الامة اذا تلقت خبراً بالقبول وصدقت به فذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحاً لادى الى
اجتماعها على خطأ وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم تصدق به فذلك
لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الآحاد واما الخبر اذا روي وعلمت الامة باجمعها بموجبه
لاجله فعند من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد ينبغي ان يكون دلالة على صحته لانه لو لم يكن صحيحاً

لادّى الى اجماعهم على العمل به وهو خطاء وذلك غير جايز عليه واما من قال يجوز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه
ان يقول ان ذلك دلالة على صحته لانهم اذا اعتقد واجاز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه ان يقول ان ذلك
دلالة على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجمعوا عليه وان لم يكن صحيحا فى الاصل
كما انهم يجوز ان يجمعوا على شيئ من طريق الاجتهاد عندهم وان لم يكن طريق ذلك العلم واما الخبر اذا
ظهر بين الطايفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكروا على من لم يعمل به فانكان الذى لم يعمل به علم انه اماما
والامام داخل فى جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل معهم علم ان الخبر صحيح
لان الامام داخل فى الفرقة التى علمت وهذه جملة كافية فى هذا الباب **فصل** فى ان الاخبار
المروية ما هو كذب الطريق الذى يعلم به ذلك من المعلوم الذى لا يتخالج فيه شك ان فى الاخبار المروية
عن النبى كذبا كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد بعد القول فيه ومن قال انها كلها
كذب فكذلك لفقد الدلالة على كلا القولين وقد توعد النبى على الكذب عليه بقوله من كذب على
متعمدا فليتبوء مقعده من النار وتجنب كثير من الصحابة الرواية نحو الزبير والبراء بن عازب لما تبينوا
انه وقع فيها الكذب فروى عن البراء انه قال سمعنا كما سمعوا لكنهم رووا ما لم يسمعوا وروى عن شعبة
انه قال نصف الحديث كذب ولاجل ما قلناه حمل اصحاب الحديث نفوسهم على نقد الحديث وتمييز
الصحيح منها من الفاسد وليس لاحد ان يقول ان ما يتعلق بالدين اذا لم يقم به الحجة وجب القطع على
كذبه كما يعلم كذب المدعى للنبوة اذا لم يظهر عليه المعجزة وذلك انه لا يمتنع ان يتعبد بالخبر وان لم
تقم به الحجة كما تعبدوا بالشهادات وان لم يعلم صحتها ولا يجوز ان يتعبد بتصديق نبى ولا علم له او
بتصديق كذاب فلذلك كذبنا المدعى للنبوة اذا لم يكن معه معجزة وغاية ما فى هذا الايجاب العمل
به وليس اذا لم يجب العمل به وجب القطع على كذبه بل ينبغى ان يتوقف فيه الى ان يدل دليل عقلى
اوشرعى على كذبه او كذب بعضه **واما** الطريق الذى به يعلم كذب الخبر لا يجوز ان يكون الخبر سواء
اوجب العلم ضرورة او كسبا و يفارق الكذب فى هذا الباب الصدق لانا بالخبر نعلم صدق الخبر
ولا نعلم به كذبه بل العلم بكذبه يحتاج الى امور اخر والاخبار على ضربين احدهما يعلم كونه كذبا
ضرورة وهو ان يعلم ضرورة ان خبره على خلاف ما تناوله فيعلم انه كذب لذلك فلنا ان الخبر
عن كون فيل بحضرتنا يعلم بطلان خبره بالاضطرار لانه لو كان هناك فيل لرايناه والضرب الاخر

يعلم كونه كذبا باكتسابه وكل خبر نعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله بدليل عقلي او كتاب او السنة
او الاجماع قد يعلم ذلك بان يكون لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة على المكلفين او بعضهم فاذا لم تقم
به الحجة علم انه باطل والعلة في ذلك ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف عباده فعلا ولا يزيح علتهم
في معرفته فاذا صح ذلك وكان ذلك لفعل فيما طريقه العلم لا العمل ومما علم بالدليل انه مما يجب
ان يعلمه المكلف وان كان طريقه العمل فيجب ورود الخبر به على وجه يعلم مخبره اذا لم يعرض من جهة المكلفين
ما يمنع من وروده فاذا لم يكن ذلك ما له علم بطلانه اللهم الا ان يكون هناك طريق اخر يعلم به صحة
ما تضمنه ذلك الخبر فيستغني بذلك الطريق عن الخبر ولا يقطع بكذبه ولذلك نقول ان الخبر اذا صار بحيث
لا يقوم الحجة قام قول الامام في ذلك مقامه اذا وجب العلم وصارت الحجة به قوله دون الخبر والعلة في
ذلك انما تضمنه الخبر اذا كان من باب الدين ومصلحة المكلف فلا بد من ان يكون للمكلف طريق الى
العلم به فان كان حاصلا من طريق النقل والا فما ذكرناه من قول الامام لانه ان لم يكن احد هذين ادى
الى ان لا يكون للمكلف طريق يعلم به ما هو مصلحة له وذلك لا يجوز **ومنها** ان يكون المخبر عنه
مما لو كان على ما تناوله الخبر لكانت الدعوى تقوى الى نقله وقد جرت العادة بتعذر كتمانه فاذا لم ينقل
ذلك نقل مثله علم كذبه وان يخبر المخبر بحادثة عظيمة وقعت في الجامع ورؤية الهلال والسماء مصحية
في انه اذا لم يظهر النقل فيه علم انه كذب **ومنها** ان يكون الحاجة في باب الدين الى نقله ماسة فاذا
لم ينقل نقل نظيره في هذا الباب علم انه كذب نحو ما نقول ان العرب لو عارضت القران لوجب نقله
كنقل نظيره لان الحاجة الى نقله كالحاجة الى نقل القران وحالهما في قرب العهد سواء ولذلك نقول
انه لا يجوز ان يكون للنبي شرايع اخر لم تنقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل نظيرها المساوي لها
في الحاجة اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقله كلها مرتفعة بحسب
ذلك فاما اذا جوزنا ان يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من خوف وما يجري مجراه لم يجب القطع على كذب
ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم الفضائل المروية لامير المؤمنين ع والنص عليه ع العلة فيهما ما قلنا
من اعتراض موانع من خوف وتقية وغير ذلك فاما ما يعم البلوى به او ما وقع في الاصل شايعا انما يجب نقله
على وجه يوجب العلم ما لم يعارض فيه مانع من نقله فمتى لم يعارض هناك ما يمنع من نقله وكان في
الاصل شايعا ذايعا علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره يقتضي الجبر والتشبيه او ما علم بالدليل

بطلانه ولا يمكن تاويله على وجه يطابق الحق غير متعسف لا بعيد من الاستعمال وجب القطع على كذبه
فان امكن تاويله على وجه قريب وعلى ضرب من المجازجرت العادة باستعماله لم يقطع على كذبه فاما
ما تكلفه محمد بن شجاع الثلجي من تاويل الاخبار الواردة من الجبر والتشبيه من التعسف والخروج عن حد
الاستعمال لا يحتاج اليه لانه لو شاع ذلك لم يكن لناظر ان يقطع على كذب احد وذلك باطل
والفائدة في نقل ما علم كذبه هو ان ينحصر المنقول من الاحاديث ليعلم ان ما ادخل فيه معمول كما
خص الخلاف في الفقه ليعلم به الخلاف الحادث فيطرح ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان في تجويز
الكذب على هذه الاخبار او في بعضها طعنا على الصحابة لان ذلك يوجب تعمدهم الكذب وذلك انه لا يمتنع
ان يكون وقع الغلط من بعض الصحابة لانه ليس كل واحد منهم معصوما لا يجوز عليه الغلط وانما
يمنع من اجتماعهم على الخطا دون ان يكون ذلك ممتنعا من احادهم وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من
النبي ولا يكتبونه ويسهون عنه وعن بعضه فيقع الغلط في نقله وايضا انهم كانوا يحضرون ونه عليه السلام
وقد ابتدأ الحديث فيحضر بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغير معناه لذلك ولذلك كان عليه السلام اذا
احس برجل داخل ابتداء الحديث ولهذا انكرت عائشة على من روى عن النبي انه قال الشوم في ثلثة الفرس
والمراة والدار وذكرت انه عليه السلام كان حاكيا لذلك فلم يسمع الراوي اول كلامه ولذلك خطات من
روى عنه انه قال التاجر فاجر وان ولد الزنا شر الثلثة وذكرت ان كلامه خرج على تاجر قد دلس وولد
زنا قد سب لامه وعلى هذا الوجه انكرت وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان الميت يعذب ببكاء
اهله عليه وغير ذلك فقال ذهل ابن عمر وانما قال ع ان الميت ليعذب وان اهله يبكون عليه وقد
كان منهم من ينقل الحديث بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه التي
ذكرناها او اكثرها تنفي الطعن عن ناقل الخبر وان الكذب عمدا او يكون غرضه الافساد في الدين كما روي عن
عبد الكريم بن ابي العوجاء لما صلب قتل قال اما انكم ان قتلتموني لقد ادخلت في احاديثكم
اربعة الاف حديث مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة والملحدين فكيف الصورة في الباقين واما
الاخبار التي من باب العمل كالاخبار الواردة في فروع الدين فسنذكر القول عنها ان شاء الله تعالى في الفصل
الذي يليه **فصل** في ذكر خبر الواحد وجملة من القول في احكامه اختلف الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام
انه كان يقول انه يوجب العلم الضروري اذا قارنه سبب وقد كان يجوز في الطائفة كثيرة الا يحصل العلم بخبرها

وحكي عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم وربما سموا ذلك علماً ظاهراً وذهب الباقون من العلماء
من المتكلمين والفقهاء الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل به ومنهم من
قال يجب العمل به واختلف من قال لا يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلاً وقال آخرون
انه لا يجوز العمل به لان العبادة لم ترد به وان كان جائزاً في العقل ورودها به وربما قالوا
وقد ورد السمع بالمنع من العمل به واختلفوا من قال يجب العمل به فمنهم من قال يجب العمل
عقلاً وحكي هذا المذهب عن ابن شريح وغيره وقال آخرون انما يجب العمل به شرعاً والعقل لا يدل
عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب العمل
ولو بواحد في ذلك عدداً ومنهم من رعى في ذلك العدد وهو ان يكون رواته اكثر من واحد وهذا
المذهب هو المحكي عن ابي علي والذي اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة
بالعمل به عقلاً وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه
من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها
وانا ابتدأ اولاً فادل على فساد هذه المذاهب التي حكيتها ثم ادل على صحة ما ذهبت اليه اما الذي
يدل على ان خبر الواحد لا يوجب العلم انه لو اوجب العلم لكان يوجب كل خبر واحد اذا كان المخبر صادقاً
والى ما اخبر به مضطراً ولو كان كذلك لوجب ان يعلم صدق احد المتلاعنين وكذب الآخر وكان
يجب ان لا يصح الشك في خبر النبي انه اسري به الى السماء وقد علمنا خلاف ذلك لانا لا نعلم صدق
احد المتلاعنين ويجوز ان يدخل الشبهة في نبوة النبي فلا يعتقد صحة نبوته فيشك في خبره عن
الاسراء به ولو كان يوجب العلم الضروري لما صح ذلك ولكان يجب ايضاً ان يحصل لنا العلم بصدق
كل رسول دعى بسالة بعضنا الى بعض لان ذلك يعلمه ضرورة فكان يجب حصول العلم به وقد
علمنا خلاف ذلك فاذا بطل جميع ذلك علم انه لا يوجب العلم فاما ما اعتبره النظام من اقتران السبب
به فليس يخلو ان يقول يقع العلم به وبالسبب جميعاً او يقول ان العلم يقع به بشرط ان يقارنه
السبب ويقول ان العلم يقع به الا ان لا يكون السبب حاصلاً وكل هذه الوجوه يبطل لانه يوجب
ان لا يمتنع ان يخبر الجماعة العظيمة عن الشيء ولا يقترن بها ذلك السبب فلا يحصل عند خبرها
العلم وهذا يؤدي الى تجويز ان نصدق من يخبرنا عن نفسه بانه لا يعلم ان في الدنيا مكة

مع اختلاطه بالناس ونشوه بينهم وقد علمنا خلاف ذلك فاما ما يذكره من مشاهدة من رأى مخرق
الثياب يلطم على وجهه وقد كان علم ان له عليلا ويخبر بموته انا نعلم عند خبره انه ميت دعوى لا برهان
عليها لان مثل ذلك قد يفعله العقلاء لاغراض كثيرة ثم تنكشف الامر عن خلاف ذلك فمن اين ان
الذي نعقله عن خبره عنده علم لا يجوز التشكك فيه فاما من قال انه لو لم يوجب العلم لما صح ان يتعبد
به لان العبادة لا تصح الا بما نعلمه انما كان يدل لو ثبت ان في العقل لا يجوز العبادة فيما طريقه
الظن ثم يثبت انه تعبد به ولم يثبت بهذا القايل واحد من الامرين فلا يصح التعلق به فاما
تعلقه بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لا تدل على ايجاب خبر الواحد العلم لان معنى الاية
النهي عن الكذب على الله تعالى وليس من عمل بخبر الواحد يضيف اليه ان الله تعالى قد قال ما تضمنه
الخبر وانما تضيف اليه انه تعالى تعبده بما تضمنه الخبر وذلك معلوم عنده بدليل دل عليه ويسقط
بجميع ذلك هذا المذهب ولو كان خبر الواحد يوجب العلم لما كان اختلاف الناس في قبوله وشكهم
في مخبره صحيحا ولا صح الاعتراض في الاخبار ولا احتيج الى اعتبار صفات الراوي ولا ترجيح لبعض الاخبار
على بعض وكل ذلك يبين فساد هذا المذهب واما تسمية من سماه علما ظاهرا فربما عبر عن الظن
بانه علم لان العلم لا يختلف حاله الى ان يكون حاله ظاهرا او باطنا فان اراد ذلك فهو خلاف في
العبارة لا اعتبار به فاما من قال لا يجوز العمل به عقلا فالذي يدل على بطلان قوله ان يقال
اذا تعبد الله تعالى بالشيء فانما يتعبد به لانه مصلحة لنا وينبغي ان يدلنا عليه وعلى صفته التي اذا
علمناه عليها كان مصلحة لنا وصح منا اداؤه على ذلك الوجه ولا يمتنع ان يختلف الطرق التي بها
نعلم ان الله سبحانه تعبدنا به كما لا يمتنع اختلاف الادلة التي بها يعلم صحة ذلك فاذا صحت هذه
الجملة لم يمتنع ان يدلنا على انه قد امرنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا علمناه على صفة
ظننا انه صادق كعلمنا انه تعبدنا بما انزله من القران وان كان احدهما قد علق بشرط والاخر
لم يعلق به واذا صح هذا وكان صورة خبر الواحد هذه الصورة فيجب ان لا يمتنع ورود العبادة بالعمل
به والذي يبين ذلك ايضا ورود العبادة بالشهادة وان لم نعلم صدقهم وجرى وجوب الحكم بقولهم
في انه معلوم مجرى الحكم بما علمناه بقول الرسول وليس لاحد ان يقول اذا لم يصح ان يتعبد الله تعالى
بالقبول من النبي بلا علم معجز يظهر عليه فبان لا يجوز القبول من غيره اولى وذلك ان فقد ظهور

العلم على الرسول يقتضي الجهل بالمصالح التي لا يعلم الا من جهته ولبس في فقد الدلالة على صدق خبر
الواحد ذلك لانه يصح ان يعلم بقول النبي وجوب ما اخبر به الواحد فيصير في حكم علم قد ظهر عليه
وان جوزنا كونه كاذبا فيه لانه لا يمتنع ان تكون المصلحة لنا في العمل به وان كان هو كاذبا كما يمتنع
ان يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق اذا خوفنا الواحد من سبع فيه او لص وان كان كاذبا
ثم هذا يوجب عليه ان لا يحكم بشهادة الشهود مع تجويز ان يكونوا كاذبة كما لا نقبل من الرسول
الشريعة الا بعلم يدل على نبوته فان قالوا ولم لا يجوز ان يعلم ايضا بقول نبي متقدم وجوب تصديق
نبي اخر يجيئ بعده والعمل بما معه مثل ما قلتموه في خبر الواحد من انه يعلم وجوب العمل به بقول
الرسول قيل له ان كان سؤال عن وجوب العمل بما يجيئ به انسان في المستقبل فهذا هو معنى قبول
خبر الواحد وجواز العمل به بعينه فذلك جائز وان كان سؤال عن تصديق نبي يجيئ فذلك
طريقة العلم لا العمل فلا يجوز ان يعمل بقوله لانا بينا ان خبر الواحد لا يوجب العلم اللهم
الا ان نفرض المسئلة فيقال ان النبي المتقدم نص لنا على صفة من يدعي النبوة ويقول من كان
عليها وادعى النبوة فاعلموا انه صادق فان ذلك جائز ويكون ذلك نصا على نبوته ويدل على
صدقه دال على تصديق هذا وان كان بواسطة فبطل هذا التجوز جميع ما تعلق به في هذا الباب
فان قالوا لو جاز قبول خبر الواحد في الفروع لجاز ذلك في الاصول وفي ثبوت القرآن لان جميع ذلك
من مصالح الدين فاذا لم يصح ذلك في بعض لم يصح في سائر قيل له انما كان
يمتنع ان يتعبد بقبول خبر الواحد في اصول الدين كما تعبدنا الان بقبوله في فروعه وان كان لا بد
من قيام الحجة ببعض الشرائع فاما اثبات القرآن فانه كان ما يرد على مثل القرآن وعلى صفته في الاعجاز
صح ان يتعبد به لان كونه على هذه الصفة يوجب العلم وان كان ما يرد لا يكون بصفة القرآن في الاعجاز فانه
لا يمتنع ايضا ورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قران مثل ما قلناه في خبر الواحد وكذلك
ما كان يمتنع ان يتعبد بتخصيص عموم القران ونسخه بخبر الواحد وان كان لم يقطع ذلك اصلا
لان الكلام فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز فليس لاحد ان يقول وجوب العمل به كما اخبرتموه لان
ايجاب العمل يحتاج الى دليل منفصل من دليل الجواز فاما من ذهب الى ان العبادة لم ترد به
فان اراد انها لم ترد به بالاطلاق فهو مذهبنا الذي اخترناه وان اراد انها لم ترد على التفصيل

الذى فصلناه فسندلّ نحن فيما بعد على ورود العبادة به اذا انتهينا الى الدلالة على صحة ما اخترنا
واما من قال ان العبادة منعت منه وتعلقهم فى ذلك بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم وما اشبه ذلك من الايات فقد بينا تاويل الاية الاولى فاما قوله
ولا تقف ما ليس لك به علم فلا يدل على ذلك ايضا لان من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دل دليل
على وجوب العمل به اما من الكتاب والسنة او الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم وانما الاية تمنع
من العمل بغير علم اصلا وقد بينا انا لا نقول ذلك لان من علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو عالم
بما يعمل به فسقط التعلق بهذه الاية ايضا واما من اوجب العمل به عقلا فالذى يدل على بطلان
قوله انه ليس فى العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه
فينبغى ان لا يكون واجبا وان يكون مبقى على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية على المصالح
فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد فى العقل فينبغى ان يكون مبقى على ما كان عليه فى العقل
من الحظر او الاباحة وليس لاحد ان يقول ان فى العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نامن عند خبر الواحد
ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز منه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا
سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فخبرنا مخبر ان الطريق سبعا او لصا او يخبرنا مخبر ان وجب علينا
ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد فى الشريعة هذا الحكم وذلك ان الذى
ذكروه غير صحيح من وجوه احدها ان الاعتبار الذى اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعى النبوة من غير
علم يدل على نبوته لان العلة قائمة فيه وهى وجوب التحرز من المضار فاى فرق فرقوا فى ذلك فرقنا
بمثله فى خبر الواحد والثانى ان الذى ذكروه انما يسوغ فى طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما
ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذه العلة اوجبنا بعثة
الانبياء واظهار الاعلام على ايديهم ولولا ذلك لما وجب ذلك كله والثالث ان خبر
الواحد لا يخلو ان يكون واردا بالحظر او الاباحة فان ورد بالحظر لا نامن ان يكون المصلحة
فى اباحته وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا وكذا ان ورد بالاباحة جوزنا ان تكون
المصلحة تقتضى حظره او تكون اباحته مفسدة لنا فنقدم على ما لا نامن ان يكون مفسدة
لنا لان الخبر ليس بموجب للعلم فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز فى العقول وليس

لاحد

لاحيل انه يقول اذا لم يكن في السمع دلالة على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل به بحكم العقل
لانا متى لم نعمل به ادى الى ان تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على
حكم تلك الحادثة وجب تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر او الاباحة او الوقف فلا يحتاج الى خبر
الواحد فعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب **واما** من اوجب العمل به على ما يذهب اليه مخالفونا في
الاحكام فالذي يبطله ان نقول انه لم يكن في العقل ما يدل على ذلك فالطريق الى ايجابه السمع وليس في
السمع دليل على وجوب العمل بخبر الواحد على ما يذهبون اليه لان جميع ما يدعونه دليلا ليس في
شيء منه دليل على وجه ونحن نذكر شبههم في ذلك ونتكلم عليها بموجز من القول احدها
ما استدلوا به على وجوب العمل بخبر الواحد قوله تعالى لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قالوا فحث الله تعالى كل طائفة على التفقه و
اوجب عليهم الانذار والطائفة يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم فلولا انه يجب
العمل بخبرهم لما اوجب عليهم الانذار لانه لا فائدة فيه وربما قووا ذلك بان قالوا لما اوجب
الله تعالى على النبي الانذار وجب علينا القبول ولو لم يجب علينا القبول لما وجب عليه
الانذار وهذه الاية لا دلالة فيها على ان الذي يقتضيه ظاهر الاية وجوب الانذار على
الطائفة وليس في وجوب الانذار عليهم وجوب القبول منهم لانه غير ممتنع ان تتعلق المصلحة
بوجوب الانذار عليهم ولا تتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضاف اليه شيء اخر الا ترى
انه قد يجب التحذير والانذار من ترك معرفة الله ومعرفة صفاته وان لم يجب القبول من
المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما تقتضيه وكذلك يجب على النبي الانذار وان
لم يجب القبول منه الا اذا دل العلم المعجز على صدقه فيجب ح القبول منه وكذلك القول في
تحذير الطائفة انه يجب عليهم التحذير ويجب على المنذر الرجوع الى طريق العلم وايض يجب على
احد الشاهدين اقامة الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته الا اذا يضاف
اليه من يتكامل الشهادة به ثم يعتبر ايض بعد تكاملهم صفاتهم وهل هم عدول او لا حتى يجب عليه
الحكم بشهادتهم وكذلك يجب على احاد المتواترين النقل فيما طريقه العلم وان كان لا يحصل
العلم بخبره ولا يجب علينا ان نعتقد صحة ما اخبر به الا بعد ان يضاف من يتكامل به التواتر

انضاف ١٢

انضاف ١٢

ينضاف ١٢

اليهم فيجب العلم ولذلك نظائر كثيرة في العقليات الا ترى انه قد يجب على الواحد منا العطية الى غيره
وان كان ذلك الغير لا يجوز له اخذها الا ترى ان من الجأ غيره ظلماً بتخويف القتل الى اعطائه يجب بحكم العقل
خوفاً من القتل ولا يجوز للظالم الملجئ اخذه ذلك على وجه من الوجوه وليس لاحد ان يقول ان هذا
يبطل فائدة الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم وذلك انا قد بينا
انه قد يجب الانذار في مواضع ذكرناها وان لم يجب القبول من المنذر لما بيناه فتمسك القول
فيما قالوه فاما حملهم ذلك على النبي فذلك دليلنا لانا قد بينا انه لا يجب القبول منه الا بعد
ان يدل العلم المعجز على صدقه فيجب القبول منه فنظير هذا ان يدل دليل على وجوب العمل
بما ينذرونه حتى يجب علينا العمل به وفي هذا القدر كفاية في ابطال التعلق بهذه الآية واستدلوا
ايضاً بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا اوجب علينا التوقف عند خبر الفاسق فينبغي ان يكون خبر
العدل بخلافه وانه يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذا ايضاً لا دلالة فيه لان هذا اولاً استدلال
بدليل الخطاب ومن اصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل فعلى هذا المذهب لا يمكن الاستدلال
بالآية واما من قال بدليل الخطاب فانه يقول لا يصح ايضاً الاستدلال بها من وجوه احدها ان هذه الآية
نزلت في فاسق اخبر بردة قوم وذلك لا خلاف انه لا يقبل فيه ايضاً خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد
اقوام بخبر العدل والثاني ان تعليل الآية يمنع من الاستدلال بها لان الله تعالى علل خبر الفاسق فيها
ان تصيبوا اخرى بجهالة وذلك قائم في خبر العدل لان خبره اذا كان لا يوجب العلم فالتجويز في خبره حاصل
مثل التجويز لانه لو كان ذلك جائزاً لما علق تجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح من وجهين
احدهما ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم
وذلك لا يقوله احد والثاني انه ليس بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم
بخبر الفاسق باولى ممن قال ما امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه
لا يمتنع ترك دليل الخطاب بدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالآية واستدل
قوم بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه الآية وهذه الآية ايضاً
لا دلالة فيها من وجوه منها ما قدمناه في الآية الاولى من ان ههنا مواضع كثيرة يجب الانذار

فيها

بغ ف
١٢

فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر الا ان يضاف اليه امر اخر فكذلك القول في الاظهار ومنها
انه ليس في الاية الا تحريم كتمان ما انزل الله تعالى في الكتاب وظاهر ذلك يقتضي ان المراد به القرآن وذلك
يوجب العلم دون الخبر الواحد الذي لا يوجبه وليس لاحد ان يقول فقد قال بعد ذلك والهدى
فيدخل فيه سائر الادلة لان ذلك لا يصح من وجهين احدهما انه قال بعد ذلك من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب فقد عاد الامر الى انه اراد به الكتاب والثاني انه يقتضي اظهار ما هو دليل ويحتاج
ان يثبت والا ان خبر الواحد دليل بغير الاية حتى يتبينا وله قوله والهدى فاذا لم يثبت دليل لا يمكن
حمل الاية عليه واذا ثبت استغنى عن الاستدلال بالاية وقد استدل الخلق منهم من
الفقهاء والمتكلمين باجماع الصحابة بان قالوا وجدنا الصحابة قد عملت باخبار وشاع ذلك
فيما بينهم نحو ما روي عن عمر انه قبل خبر حمل بن مالك في الجنين وقال لكدنا ان نقضي فيه برأينا و
خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وخبر عبد الرحمن في اخذ الجزية من المجوس وكانوا
في ذلك بين طائفتين طائفة تعمل بهذه الاخبار والاخرى لا تنكر عليهم فلولا ان العمل بها
كان صحيحا جايزا والا كانوا قد اجمعوا على الخطا وذلك لا يجوز والاستدلال بهذه الطريقة
لا يصح من وجوه احدها ان هذه الاخبار التي رووها كلها اخبار احاد والطريق الى انهم
عملوا بها ايضا اخبار احاد لانها لو كانت متواترة لكانت توجب العلم الضروري عندهم ونحن لا نعلم
ضرورة ان الصحابة عملت باخبار الاحاد فاذا لا يصح الاعتماد على هذه الاخبار لان المعتمد عليها
يكون اوجب العمل بخبر الواحد وذلك لا يجوز ولا خلاف بين الاصوليين ان في وجوب العمل
باخبار الاحاد طريقه العلم دون الظن واخبار الاحاد فقد دللنا على انها لا توجب العلم فسقط
من هذه الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة والثاني لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار من اين لهم انهم عملوا
بها من حيث كانت اخبار احاد ومن اجلها وما ينكرون على من قال انهم عملوا بالدليل دلهم على
صحة ما تضمنته هذه الاخبار او قرينة اقترنت بها اوجبت صحتها ويكون العامل بها كان
قد سمع كما سمع الراوي فلما روي له ذلك تذكر ما كان نسيه فعمل به لاجل علمه لا لاجل روايته وليس
لاحد ان يقول انما عملوا عند سماع هذه الاخبار ولو يعملوا قبل ذلك علم ان عملهم لاجلها دون
امر اخر ويبين ذلك قول عمر في خبر الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفي خبر اخر لولا هذا لقضينا فيه برأينا

فبيّن انه عدل عن رأيه الى ما عمل به لاجل الخبر لا لاجل علمه او امر آخر وكذلك روي عنه انه كان يرى المفاضلة في
دية الاصابع حتى اخبر عن كتاب عمرو بن حزم ان النبي ص قال في كل اصبع عشر من الابل فسوّى بين الكل وفي ذلك ابطال
قول من قال جوّزوا ان يكونوا عملوا بهذه الاخبار لامر آخر وذلك انه لا يمتنع انهم قبل رواية هذه الاخبار
لو يعملوا الا انهم كانوا ناسين لذلك فلما روي لهم الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لاجل التذكر لا لاجل الخبر
فاما قول عمر كدنا ان نقضي فيه برأينا فلا يمتنع ايضا ان يكون لما كان نسي الخبر وبعد عهده به اراد ان تقضي برأيه
فيه فلما روي له الخبر تذكر ما تضمنه الخبر فرجع الى ما علمه واخبر انه لولا هذا الخبر الذي كان سببا للتذكار لكاد ان
يقضي برأيه واما رجوعه الى كتاب عمرو بن حزم في الدية فان كتاب عمرو بن حزم كان معلوما بين الصحابة وانه من
املاء رسول الله ولم يكن طريق ذلك خبر الواحد فلاجل ذلك رجع اليه والثالث انا لو سلمنا
انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها لم يكن ايضا فيه دلالة لانه ليس جميع الصحابة عمل بها
بعضهم وليس فعل بعضهم حجة وانما الحجة فعل جميعهم وليس لهم ان يقولوا انهم
بين طائفتين طائفة عملت بها وطائفة لم تنكر عليهم العمل بها فلو لم يكن صحيحا لكانوا
قد اجمعوا على الخطاء وذلك ان هذا لا يصح من وجهين احدهما انه من اين لهم انهم حيث
لم ينكروا لكانوا راضين بافعالهم مصوّبين لهم ما عملوا وما المانع من ان يكونوا كارهين لذلك
منكرين بقلوبهم ومنع من اظهار ذلك بعض الموانع وانما يمكن الاعتماد على سكوتهم اذا لم يكن
لسكوتهم وجه غير الرضا فحينئذ يحمل عليه فاما ويمكن غير ذلك فينبغي ان لا نقطع به على
الرضا وايضا فانما يجب عليهم انكار ذلك اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها وغير ممتنع
ان يكونوا ساكتين في حال العاملين بها مجوّزين لانهم عملوا بها لدليل دلّهم على صحة هذه الاخبار
او التذكر لهم فلاجل ذلك لم ينكروهم والوجه الثاني انهم قد انكروا جميع العمل بخبر الاحاد الا
ترى الى ما روي عن ابي بكر انه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة
وما روي عن عمر انه لم يقبل خبر ابي موسى في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد وما روي عن علي
انه لم يقبل خبر ابن سنان الاشجعي وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ورد هذه الاخبار ظاهر بينهم كما ظهر بينهم العمل بما ذكروه
من الاخبار فان كان عملهم بما عملوه دليلا على جوازه فردّهم لما ردّوه يجب ان يكون دليلا على المنع منه لا فرق بينهما
وليس لاحد ان يقول نحن لا ننكر كثيرا من الاخبار اذا لم يكن شرط وجوب العمل بها ثابتا وذلك ان هذا التأويل في رد هذه الاخبار انما يسوغ اذا

ل البلخي

عملوا بخبر الواحد فامّا ولمّا بثبت ذلك ونحن في سبر ذلك فلا يمكن تأويل ذلك ولا فرق بين من تأوّل
هذه الاخبار وقال انهم ردّوها لبعض العلل ليسلم له العمل بتلك الاخبار وبين من عكس ذلك فقال
انهم عملوا بتلك الاخبار لقيام دليل دلّهم على ذلك غير نفس الاخبار لتسلم له ظواهر هذه الاخبار ولا فرق
بينهما على حال على انّ هذه الطريقة التي اعتمدوها يوجب عليهم وجوب النسخ بخبر الواحد لانهم نسخوا القبلة
بخبر الواحد لانّه روي انّ اهل قبا كانوا في الصّلوة متوجّهين الى بيت المقدس فجاءهم مخبرٌ فقال لهم
انّ النبيّ حوّل قبلته الى الكعبة فداروا الى التوجّه الى الكعبة وكان ذلك في عصر النبيّ ولم نجده
عليه السلام انكر عليهم فينبغي ان يكون على قانون طريقتهم يجوز النسخ بخبر الواحد وذلك لا يقوله احد
وليس لهم ان يقولوا انّ اهل قبا كانوا وقد علموا نسخ القبلة بغير ذلك الخبر فلاجل ذلك عملوا به لانّ
عليهم فيما استدلوا به من الاخبار مثله بان يقال اهل قبا كانوا قد علموا نسخ القبلة وانما عملوا بتلك الاخبار لانّه كان سبق لهم العلم
بما تضمّنته تلك الاخبار فذكروه عند حصولها كما قلتموه في اهل قبا حذو النعل بالنعل واستدلوا ايضا
بما كان من النبيّ من بعث رسله الى الاطراف وعمّاله وسعاته الى النّواحي وامره ايّاهم بالدّعاء
الى الله تعالى والى رسوله وشريعته فلولا ان القبول كان واجبا منهم والّا لم يكن لذلك فائدة
وهذا لا يمكن الاعتماد عليه لانّ النبيّ كان يبعث رسله ويأمرهم بالدعاء الى الله تعالى والى رسوله
ولا خلاف في انّ ذلك طريقه الدليل وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب الرجوع في ذلك الى
الادلّة الواضحة فيه فكذلك القول في الاحكام الشرعية فان قالوا انهم كانوا يدعونهم الى معرفة
الله وينبّهونهم على ما هو مركوز في عقولهم من الادلة الدّالة على توحيده وعدله وكذلك يدعونهم
الى النبوة والاقرار به ويقرؤن عليهم القرآن الدّال على صدقه في دعواه قيل لهم فاذا قد صار
للدعاء لهم ما يدعون اليه فائدة غير وجوب القبول منهم فاذا جاز ذلك في المعرفة والنبوة جاز له
ان يقول في الاحكام الشرعية مثله بان يقول انهم كانوا ينبّهونهم على الطرق الدالة على احكام
الشريعة من الكتاب والسنة المتواترة بها ويجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصحة ما يتضمنه
ثمّ يقال لهم طريق التعبّد بخبر الواحد ووجوب العمل به الشرع لانّ العقل قد بيّنا انه لا يدلّ على ذلك
فمن اين يعلمون انهم قد تعبّدوا بوجوب القبول من الرسل والعمال وغيرهم حتى يجب عليهم القبول منهم
فان احالوا على جهة من الجهات من تواتر او غير ذلك قلنا مثله في سائر الاحكام وسقط التعلق بهذه

الطريقة فان قيل فما قولكم في المواضع النائية التي يقطع انه لا تواتر اتصل بهم باحكام الشريعة
اليسر كان يجب عليهم القبول من الرسل والعمال وليس هناك طريق يعلمون به احكام الشريعة قيل له
اذا فرضت المسئلة في الموضع الذي ذكرتم في السؤال فلاصحابنا عن ذلك جوابان احدهما انه لا يجب
عليهم القبول منهم وينبغي ان يكونوا متمسكين بحكم العقل الا ان ينقطع عذرهم باحكام الشريعة
فح يجب عليهم العمل به والجواب الثاني انه اذا كان القوم بحيث لم يتصل لهم الشريعة على وجه ينقطع
العذر وكانت المصلحة لهم في العمل بتلك الشريعة فانه لا يجوز ان يبعث اليهم الا معصوما لا يجوز
عليه التغيير والتبديل ويظهر على يده علم معجز يستدلون به على صدقه فاذا علموا صدقه وجب عليهم
القبول منه وعلى الوجهين جميعا سقط السؤال ثم يقال لهم اذا كان القوم بحيث فرضتم من البعد
من اين يعلمون انهم متعبدون بوجوب قبول قول الرسل والرجوع الى ما يقولونه في احكام الشريعة
فلا بد لهم من ان يحيلوا على جهة اخرى غير مجرد اقوالهم فنقول لهم مثل ذلك في سائر الاحكام وسقط
السؤال واستدلوا ايضا بان قالوا لا خلاف في انه يجب على المستفتي الرجوع الى المفتي مع تجويز الغلط
عليه فكذلك ايضا يجب الرجوع الى خبر الواحد وان جوز على المخبر الغلط وهذا ايضا لا يصح الاستدلال
به لان لاصحابنا في هذه المسئلة مذهبين احدهما انه لا يجوز للمستفتي القبول من المفتي
بل يلزمه طلب الدليل كما لزم المفتي فعلى هذا سقط السؤال والمذهب الاخر انه يجوز ذلك والجواب
عنه على هذا المذهب ان هذا قياس ولا خلاف ان هذه المسئلة لا تثبت بالقياس لان طريقها
العلم ولو ذا وجب ذلك في المستفتي والمفتي يجب مثل ذلك في خبر الواحد فان جمعوا بينهما بعلة انه
يجوز على كل واحد منهما الخطا كان ذلك قياسا وقد نقضنا على ان طريق وجوب العمل بخبر الواحد
العلم دون القياس على ان ذلك مما يمكن ان يستدل به على جواز ورود العبادة بخبر الواحد دون
ان يجعل طريقا الى وجوب العمل وهذه الجملة كافية في ابطال هذه الشبهة وقد استدلوا باشياء يجري
مجرى ما ذكرناه مثل حملهم ذلك على الشهادة وغير ذلك وبالجملة التي ذكرناها تنبيه على طريقة الكلام
على جميع ذلك فلا فائدة في التطويل فاما من راعى ان يكون الراوي اكثر من واحد واستدلاله
على ذلك بخبر ابي بكر في الجدة وخبر عمر في الاستيذان وحديث ذي اليدين في سهو النبي وانه لم يقبل
منه حتى سأل غيره من الصحابة وحمله ذلك على الشهادة وغير ذلك فيما ذكرناه من الكلام على من لم

يراع العدد كلاه عليه لانا اعتبرنا المنع من كل خبر لا يوجب العلم فلا وجه لاعتبار هذا العدد وقلنا ان
هذه الاخبار كلها اخبار احاد لا يصح التعلق بها ومنعنا من انهم عملوا بها لاجلها ومنعنا ايضا من ان يكونوا
كلهم عملوا بها وبينا ايضا انهم انكروا ايضا العمل باخبار الاحاد في مواضع فالطريق الى ابطال ذلك واحد
فاما ما اخترته من المذهب هو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة
وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن الواحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على
صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز
العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها
في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى
بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه
ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله
ومن بعده من الائمة ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت
الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم
فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا
في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه
المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون ايضا
تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى
لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة في
العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى
العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا
يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون
راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس
ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان

قيل أليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في ان الخبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك
حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلاً ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا
احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتاباً ولا املاء فيه مسئلة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك
قيل له ان الذين اشرنا اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن
وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم
نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم
على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه
فاما من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان
محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة وعلمنا انهم
لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد
بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير
معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل
اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به ما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة
المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبي وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل
بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه
طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية
الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا
بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز
العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين
والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم
وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان لا يكون الحق في جهتين اذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين
فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا ان من منع من العمل بخبر الواحد يقول ان
ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد

منهما

منهما العمل بواحد من الخبرين ليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف
يدعى ان المعلوم خلاف ذلك ونبين ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق انه سئل عن اختلاف
اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال انا خالفت بينهم فترك الانكار لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف
الى انه امرهم به فلولا ان ذلك كان جائزا لما جاز ذلك منه فان قيل اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها
في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم لان الذين اشرتم اليهم اذا قالوا قولا
طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فسئلوا عن الدلالة على صحته
احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغي ان يكون حجة في وجوب قبولها
فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل لهم نحن لا نسلم ان جميع الطائفة تحيل على اخبار الاحاد
فيما طريقه العلم مما عددتموه وكيف نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق
هذه الامور العقل او ما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام
المعصوم لابد ان يكون قائلا به فنحن لا نجوز ان يكون قول المعصوم داخلا في قول القائلين في هذه
المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلا في جملة اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت اقوالهم في ذلك
مطرحة وليس كذلك القول في اخبار الاحاد لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل في جملة اقوال
المنكرين لها بل بينا ان قوله داخل في جملة اقوال العاملين بها وعلى هذا سقط السؤال على ان
الذي ذكروه مجرد الدعوى من الذي اشير اليه ممن يرجع الى الاخبار في هذه المسائل فلا يمكن اسناد
ذلك الى قوم علماء متميزين وان قال ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث فلذلك لا يلتفت اليه على
ما بينا فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار
الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال
هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتفويض وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه
نقله لم يدل على انه معتقد لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء
من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم
وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على
هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة والفطحية وغير هؤلاء

من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون عدلاً عند من اوجب
العمل به وهذا مفقود في هؤلاء فان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه
هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك لا يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع
اخبار الآحاد يجوز العمل بها بل له شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما
ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة
فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئاً في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق
فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا
عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما تقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة
وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من
اصحاب الجمل لانهم اذا سئلوا عن التوحيد والعدل وصفات الله وصحة النبوة قالوا كذا رويناه
ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجمل وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء
اصحاب الجمل قد حصلت لهم المعارف بالله تع غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على
ما كان سهلاً عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلاً الا بعد ان يتقدم المعرفة
بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطاء
فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك
فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرونه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقاة في النقل وان كانوا مخطئين
في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت
طريقة جماعة عاصروا الائمة نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين
عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد
من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقاة في النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والجواب
الثاني ان جميع ما يرونه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم
رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فح يجوز العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز

ذلك فيه على حال وعلى هذا سقط الاعتراض فامّا ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه فى روايته ومتهم فى وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما فى ذلك انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بيّنا الوجه فى روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا فى ذلك وهذه جملة كافية فى ابطال هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل له القرائن التى تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس فى جميع المسائل التى استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة فى كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس فى جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك فى صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا فى السنة المتواترة لعدم ذلك فى اكثر الاحكام بل لوجودها فى مسائل معدودة ولا فى الاجماع لوجود الاختلاف فى ذلك فنعلم ان ادعاء القرائن فى جميع هذه المسائل (وجودها ١٢ سيرجن) دعوى محالة ومن ادعى القرائن فى جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك انى متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشئ ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التى اشرنا اليها ما ظهر من الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فانى وجدتها مختلفة المذاهب فى الاحكام ويفتى احدهم بما لا يفتى به صاحبه فى جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم فى العدد والرؤية فى الصوم واختلافهم فى ان التلفظ بثلث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم فى باب

الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف الماء
الجديد لمسح الرأس والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان
والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة
مختلفة في مسائل منه او مسائل متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم في الاحاديث المختلفة
التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة آلاف
حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت
اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا
الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من
مخالفته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح
يكون مخالفه مخطيا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز
العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه دليل
قاطع ومن خالفه مخطي فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم
فانه لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته
ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا
به كان حسنا جائزا خاصة وعلى اصولنا ان كل خطأ وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطأهم كان
صغيرا فلا يخبط على ما تذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه
والتضليل فان قال قائل اكثر ما في هذه الاعتبارات يدل على انهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار
وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطيا
واثم واستحق العقاب الا انه عفي له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب قيل له الجواب
من وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون
فاسقا مستحقا للعقاب فاذا اسلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والوجه الثاني ان ذلك
لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا
مغرين بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم

عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت هذه الطائفة
دالة على جواز ما اختلف من الاخبار المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق
بعضهم بعضاً ينبغي ان تكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا في الجبر والتشبيه
والتجسيم والصورة وغير ذلك فاذا اختلفوا في اعيان الائمة ولم نرهم قطعوا موالاة ولا انكروا على من
خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه قيل له جميع ما عددتموه من الاختلاف الواقع بين الطائفة
فان التنكير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوز ذلك ايضاً الى التكفير وذلك
اشهر من ان يخفى حتى ان كثيراً منهم جعل ذلك طعناً على رواية من خالفه في المذاهب التي ذكرت في
السؤال وصنفوا في ذلك الكتب وقد صدر عن الائمة ايضاً التنكير عليهم نحو انكارهم على من يقول بالتجسيم
والتشبيه والصورة والغلو وغير ذلك وكل من خالف في اعيان الائمة لانهم جعلوا ما يختص
الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم من الفرق المختلفة بروايته لا يقبلونه ولا يلتفتون اليه
فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الاحاد يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها لوجب ان
يجروا فيها ذلك المجرى ومن نظر في الكتب وسبر احوال الطائفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك
وهذه ايضاً طريقة معتمدة في هذا الباب ومما يدل ايضاً على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة
ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد
على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم
في حديثه وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان
فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من
التصانيف في فهارستهم حتى ان واحداً منهم اذا انكر حديثاً نظر في اسناده وضعفه بروايته هذه عادتهم
على قديم وحديث لا تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان
بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحاً مثل خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه
من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه

فصل في ذكر القراين التي تدل على صحة اخبار الاحاد وعلى بطلانها وما يرجح به الاخبار
بعضها على بعض وحكم المراسيل القراين التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم اشياء اربعة

الاوّل منها ان تكون موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لانّ الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة على مذهب قوم او الوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للحظر والاباحة ولا يكون هناك ما يدلّ على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلاً على صحة متضمنه عند من اختار ذلك واما على ما ذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن وجوب التوقف كان ذلك دليلاً ايضا على صحة متضمنه الّا ان يدلّ دليل على العمل باحدهما فيترك الخبر متناولا للحظر ولم يكن هناك دليل يدلّ على الاباحة فينبغي ايضا المصير اليه ولا يجوز العمل بخلافه الّا ان يدلّ دليل يوجب العمل بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل ولا ينبغي ان نقطع على خطر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فنقطع به ولا هو موجب العمل فنعمل به وان كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك خبر او دليل شرعيّ يدل على خلافه وجب الانتقال اليه والعمل به وترك ما اقتضاه الاصل لان هذه فائدة العمل باخبار الاحاد ولا ينبغي ان يقطع على متضمنه لما قدمنا من وروده موردًا لا يوجب العلم **ومنها** ان يكون الخبر مطابقا لنصّ الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك دليل على صحة متضمنه بان يكون مخالفا له ومقترنا به الّا ان يدلّ دليل لوجوب العلم يقترن بذلك الخبر يدلّ على جواز تخصيص العموم او ترك دليل الخطاب فيجب المصير اليه وانما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم باخبار الاحاد انشاء الله تعالى **ومنها** ان يكون الخبر موافقًا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان ما تضمنه الخبر الواحد اذا وافقه خبر مقطوع على صحته ايضا وجاز العمل به وان لم يكن ذلك دليلاً على صحة نفس الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان وافق السنة المقطوع بها **ومنها** ان يكون موافقًا لما اجتمعت الفرقة المحقة عليه فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحة متضمنه ولا يمكننا ايضا ان يجعل اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم يجوزان يكونوا اجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء باجماعهم على العمل به ولا يدلّ ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القراين كلها تدلّ على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا يدلّ على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان يكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرآين كان خبر واحد محضًا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدلّ على خلاف متضمنه من كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دلّ الدليل عليه وان كان ما تضمنه



ليس

ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر اخر يعارضه
مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر وسنبين من بعد ما يرجح به الاخبار بعضها على بعض وان لم
يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك
دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا عليه وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة
من الطائفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر ولا دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الاخر
والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر لان ذلك القول لا بد ان يكون عليه دليل فاذا لم يكن هناك دليل يدل
على صحته ولسنا نقول بالقياس فيسند ذلك القول اليه ولا هناك خبر اخر يضاف اليه وجب ان يكون
ذلك القول مطرحا ووجب العمل بهذا الخبر والاخذ بالقول الذي يوافقه واما القراين التي تدل
على العمل بخلاف ما يتضمنه الخبر الواحد فهو ان يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب او سنة مقطوع
بها او اجماع من الفرقة المحقة على العمل بخلاف ما تضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانما
قلنا ذلك لان هذه الادلة توجب العلم والخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن
لا يقابل العلم وايضا فقد روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا جاءكم عنا حديثان فاعرضوهما على
كتاب الله وسنة رسوله فان وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما فردوه الينا فلاجل ذلك رددنا
هذا الخبر ولا يجب على هذا ان يقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله
وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج
التقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمنا

واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون باشياء
منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما
وافقهما وترك العمل بما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة والاخر يخالفه وجب العمل بما
يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة
مختلفة نظر في حال رواتهما فما كان راوته عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل وسنبين
القول في العدالة المراعاة في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة وعمل به
وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول

٥٦

العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران يوافقان العامة او يخالفانها جميعاً نظر في حالهما فان كان
متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الآخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الآخر
لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر لان الخبرين جميعاً
منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به على الآخر فينبغي
ان يعمل باحدهما اذا امكن ولا لعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالخبر الآخر وان لم يكن العمل
بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر الآخر على وجه كان الانسان مخيراً في
العمل بايهما شاء **واما العدالة** المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر فهو ان يكون الراوي معتقداً
للحق مستبصراً ثقة في دينه متحرجاً عن الكذب غير متهم فيما يرويه اما اذا كان مخالفاً في الاعتقاد لاصل
المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب
اطراح خبره فيكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا
يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضاً العمل به لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون
حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث
وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن
عندهم خلافه واذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه
فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه
ولا يعرف من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه
ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضاً العمل به اذا كان متحرجاً في روايته
موثوقاً به في امانته وان كان مخطئاً في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية
مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى
ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه
فاما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمستضعفون وغير هؤلاء فيما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن
عرف لهم حال استقامة وحال غلو عملوا بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل
ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه

المضعفون

وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء. فاما ما يرويه في حال تخليطهم فلا
يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما ترويه المتهمون والمضعفون وان كان هناك ما يعضد روايتهم
ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم
فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارستهم
من جملة ما يروونه من التصنيفات فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح
وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية
حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل
ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم فاما ترجيح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما
يقتضي الحظر والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضيه الحظر اولى من الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما
نذهب اليه في الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك وينبغي
لنا التوقف فيهما جميعا او يكون الانسان فيهما مخيرا في العمل بايهما شاء واذا كان احد الراويين بما
يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطا عارفا بذلك فلا
ترجيح لاحدهما على الآخر لانه قد ابيح له الرواية بالمعنى وباللفظ معا فايهما كان اسهل عليه اداه وان كان
الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا للمعنى او يجوز ان يكون غالطا فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه
على اللفظ واذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الآخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الآخر
ويرجح عليه ولاجل ذلك قبلت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن
يسار ونظراؤهم من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال ومتى كان احد الراويين متيقظا
في روايته والآخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر
صاحبه لانه لا يؤمن ان يكون قد سها او دخلت عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلا لم يتعمد
ذلك وذلك لا ينافي العدالة على حال واذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والآخر يرويه
اجازة فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته اصلا
معروفا او مصنفا مشهورا فيسقط الترجيح واذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه
سمعه وهو ذاكر لسماعه والآخر يرويه من كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية

غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره وان وجده بخطه وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز له اولا ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين معروفا والآخر مجهولا قدم خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره واذا كان احد الراويين مصرحا والآخر مدلسا فليس مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب ترك خبره واذا كان احد الراويين مسندا والآخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الآحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما يطعن في الآخر وما اجاز احدهما اجاز الآخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان احد الراويين زيد في الرواية الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر آخر ينضاف الى المزيد عليه فاذا كان مع احدى الروايتين عمل الطائفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته وابطال الآخر فان كان مع احد الخبرين عمل اكثر الطائفة ينبغي ان يرجح على الخبر الآخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان احد المرسلين متناولا للحظر والآخر متناولا للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في الوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان شرعا وليس احدهما بالعمل اولى من الآخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الآخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء وهذه جملة كافية في هذا الباب

الكلام في الاوامر فصل في ذكر حقيقة الامر وما به يصير امرا

الامر عبارة عن قول القائل لمن دونه افعل والفعل لا يسمى امرا الا على وجه المجاز والاستعارة وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم هو مشترك بين القول وبين الفعل والذي يدل على



صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة قسموا اقسام الكلام وقسموا من جملتها قول القائل لمن هو دونه
افعل امراً فينبغي ان يكون ذلك عبارة عنه ولو جاز لمخالف ان يخالف في ذلك لجاز ان يخالف في
ساير ما سموه من اقسام الكلام مثل النهي والتحضيض والتمني والسؤال والخبر وغير ذلك فاذا كان جميع ذلك
صحيحاً مسلماً فينبغي ان يكون ما ذكرناه مثله وايضاً فانهم فرقوا في هذه الصيغة بين كونها امراً ودعاء
ومسئلة باعتبار الرتبة بان قالوا اذا كان القائل فوق المقول له سمي امراً وان كان دونه سمي سؤالاً
وطلباً ودعاء فلو جاز المخالفة في تسميتهم امراً جاز المخالفة في تسميتهم سؤالاً وطلباً وذلك لا يقوله احد
وليس لاحد ان يقول ان تسميتهم لذلك بانه امر لا خلاف فيه بل هو مسلم وانما الخلاف في ان غيره
هل يسمى بذلك ام لا لان من قال بان هذه الصيغة مشتركة بين القول والفعل يسلم صحة ذلك ويقول
انها تستعمل في الفعل ايضاً لانا ندل على فساد هذه الدعوى فيما بعد ان شاء الله تعالى والذي يدل على ما قلناه
من ان هذه الصيغة حقيقة في القول دون الفعل اطرادها في القول ووقوفها في الفعل لانه ليس
كل فعل يسمى امراً الا ترى انه لا يسمى الاكل والشرب والقيام والقعود بانه امر وانما يقال لجملة احوال
الانسان انه امر فيقال امره مستقيم وامره مضطرب فاما تفاصيل الافعال فلا توصف بذلك وليس
كذلك القول لان كل قول يحصل لمن هو دونه بهذه الصيغة يسمى امراً فعلمنا بذلك انه حقيقة فيما قلناه
ومجاز فيما ذكروه وايضاً فان هذه اللفظة لها اشتقاق لانها يشتق منها اسم الفاعل فيقال آمر واسم المأمور
وفعل الماضي والمستقبل وكل ذلك لا يتأتى في الفعل فعلم بذلك انها مجاز في الفعل وحقيقة في القول
فاما من تعلق بالاستعمال في كون هذه الصيغة مشتركة وقال وجدت هذه اللفظة قد استعملت في الفعل
كما استعملت في القول فينبغي ان تكون حقيقة فيهما وقد قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال
وما امر فرعون برشيد وغير ذلك من المواضع فان الجواب عنه قد بينا ان ذلك مجاز وليس نفس الاستعمال
دلالة على الحقيقة لان المجاز ايضاً مستعمل كالحقيقة ونحن نبين ذلك فيما بعد واذا لم يكن ذلك والا على
الحقيقة بطل التعلق به وقد ابطلنا ان يكون ذلك على وجه الحقيقة بما ذكرناه من الادلة واما قوله تعالى
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله وما امر فرعون برشيد فقد قيل فيه وجهان احدهما انه لا نسلم
ان ذلك عبارة عن الفعل بل لا يمتنع ان يكون اراد بذلك الامر الذي هو قوله وامر فرعون الذي
هو قوله ولا يطعن على هذا الوجه مساوات افعاله في هذا الوصف في كونها كلمح بالبصر في سرعة اتيانها

منه لان ذلك يعلم بدليل آخر وبخبر آخر وكذلك يعلم بشيء آخر ان افعال فرعون مثل اقواله في كونها
غير رشيدة فلا يمكن التعلق بذلك والوجه الآخر ان ذلك مجاز لما دللنا عليه من قبل فاما من تعلق
في ذلك بان اهل اللغة جمعوا الامر الذي هو من قبيل الاقوال اوامر وجمعوا الامر الذي هو من قبيل الافعال
امورا فينبغي ان يكون ذلك دلالة على كونها مشتركة فيهما فقوله يبطل لانه يقال له الصحيح ان الامر لا
يجمع اوامر اصلا وانما يجمع امور مثل فلس وفلوس وزرع وزروع وغير ذلك فاما اوامر فخارج عن
القياس فان سمع ذلك فانه يكون على انه جمع الجمع وكانه جمع اولا امورا ثم جمع امور اوامر وعلى هذا
لا يدل على مخالفتهم عن ذلك لاختلاف المعنيين واذا ثبت ما قلناه لا يمكن التعلق بقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره في وجوب اتباع افعاله لان ذلك غير داخل فيه على وجه الحقيقة وكونها
مرادة على وجه المجاز يحتاج الى دليل غير الظاهر فبطل التعلق به على كل حال **واعلم** ان هذه الصيغة
التي هي قول القائل افعل وضعها اهل اللغة استدعاء الفعل وخالفوا بين معانيها باعتبار الرتبة
فسموها اذا كان القائل فوق المقول له امرا واذا كان دونه سؤالا وطلبا ودعاء ومتى استعملوها
في غير استدعاء الفعل في التهديد نحو قوله تعالى واستفزز من استطعت وقوله اعملوا ما شئتم وفي الاباحة
نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا ونحو قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وفي التحدي نحو قوله فأتوا
بعشر سور مفتريات مثله وفي تكوين الشيء نحو قوله كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه
كانت مجازا خارجة عن باب ما وضعت له وهذا مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال جماعة
من الفريقين ان هذه الصيغة مشتركة بين جميع ذلك حقيقة فيه وانما يختص بعضها بالقصد فاذا
اراد المأمور به الفعل كان امرا وسؤالا بحسب الرتبة وان كره الفعل كان ذلك نهيا وتهديدا والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهي وصيغة الخبر فقالوا صيغة الامر
قول القائل لمن هو دونه افعل وصيغة النهي قول القائل لمن هو دونه لا تفعل والجملة والخبر مركبة من مبتدأ
وخبر ومن فعل وفاعل نحو قولهم زيد في الدار ونحو قام زيد ولو كان الامر على ما قالوه لما كان لفرقهم
بين هذه الصيغ معنى وقد علمنا انهم فرقوا وانما قلنا ذلك لانه اذا كان الاعتبار بارادة المأمور
على قولهم فلو صادف ذلك قول القائل لا تفعل لكان امرا وكذلك لو صادف كراهة ذلك الفعل لقوله افعل
لكان نهيا وهذا يؤدي الى انه لا فرق بين هذه الصيغ والمعلوم من حال اهل اللغة خلاف ذلك

ولا يلزمنا مثل ذلك بان يقال اليس قد استعمل صيغة الخبر في الامر نحو قوله ومن دخله كان امنا ونحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن وما اشبه ذلك وكذلك قد استعمل صيغة الامر في النهي وغيره من الاقسام نحو الاباحة والتهديد والتكوين وغير ذلك لانا نقول انما استعملوا ذلك على وجه المجاز دون الحقيقة فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة او نجد اللفظة تطرد في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وليس لهم ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في واحد من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك ان لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيحصل ما ابتدى استعمال حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك فان قيل اليس القائل اذا قيل لغيره اريد منك ان تفعل كذا انا بذلك مناب قوله افعل فينبغي ان يكون معناهما واحدا قيل له نحن لا نمنع ان يكون لاستدعاء الفعل لفظة اخرى لانا ادعينا انه لا لفظة يستدعى بها الفعل الا قول القايل افعل بل الذي ابعيناه ان هذه اللفظة يستدعى بها الفعل وان شاركها غيرها في فايدة هذه اللفظة الا انه متى قال اريد ان يفعل كذا لا يسمى امرا بل يكون مخبرا والخبر غير الامر وليس لهم ان يقولوا ان السؤال ايضا لا يسمى امرا وهؤلاء استدعاء الفعل على ما قررتموه لانا قد بينا ان معناهما واحد وانما فرقوا بينهما في التسمية لشيء يرجع الى اعتبار الرتبة وليس يمكن مثل ذلك في صيغة الخبر لانهم فرقوا بينهما وبين صيغة في اصل الوضع دون اعتبار امر اخر فان قيل اليس القائل اذا قال لغيره اريد ان تفعل كذا وكان دون المقول له يسمى سائلا فينبغي اذا قال ذلك وهو فوقه ان يسمى امرا قيل له هذا اثبات بالقياس وذلك لا يجوز لانه ليس اذا كان للسؤال لفظتان تطلق على مستعملهما لفظ السائل ينبغي ان يكون حكم الامر مثل ذلك ولو جاز ذلك لادى الى بطلان ما بيناه من اعتبار اهل اللغة الفرق

بين هذه الصيغ ولو لزم ذلك للزم ان يسمى الاشارة امراً لان المشير قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل
ويسمى سائلاً ولا يقول احد انه امر على حال فان قيل فلو لم يحتج في كونه امراً الى ارادة المأمور به جاز ان
يكون كارهاً له وقد علمنا استحالة ذلك قيل له ان اردت بانه اذا استدعى الفعل لا يجوز ان
يكون كارهاً له بمعنى ان ذلك مستحيل فليس الامر كذلك بل ذلك ممكن وان اردت ان ذلك لا يحسن
فهو مسلم لانه متى استدعى الفعل وكان كارهاً له كان مناقضاً لغرضه وان فرضنا ان الامر حكيم
يدل على حسن المأمور به فلو كرهه لكان مقبحاً وذلك لا يجوز على الحكيم فلاجل ذلك لا يجوز ومتى فرض
فيمن ليس بحكيم فان جميع ذلك جائز غير مستحيل واما حملهم ذلك على النهي بان قالوا لما كان من شرط
النهي ان يكون كارهاً للمنهي عنه وجب في الامر ان يكون مريداً للمأمور به فالجواب عنه ان الكلام في النهي
كالكلام في الامر في ان ذلك ليس بمستحيل ولا يخل بكونه نهياً وانما يقبح لان من نهى عن فعل وكان
حكيماً دل نهيه على قبح المنهي فلاجل ذلك وجب ان يكون كارهاً له ولم يحسن منه ان يريده لان ارادة
القبيح قبيحة ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان ذلك جائز فان قيل فبأي شيء يدخل في ان يكون
مستعملاً لما وضعه اهل اللغة حقيقة دون المجاز قلنا بان يقصد الى استعماله فيما وضعوه واطلق
القول فانه اذا كان حكيماً فانا نعلم انه نعلم امراً لانه لو اراد غير ما وضع له على وجه التجوز لبينه
فمتى لم يقرن به البيان دل على انه اراد ما وضع له حقيقة ومتى لم نعرف ان القائل حكيم لا نفهم
مراده الا بقرينة او نضطر الى قصده لانه يجوز ان يكون اراد غير ما وضع له وان لم يبين ذلك
في الحال لان القبيح غير مأمون منه فاما الكلام في القصد هل هو من قبيل الاعتقادات او هو
جنس مفرد فليس هذا موضع ذكره وبيان الصحيح منه ولا يمكن ان يدعى ان الامر امر بجنسه لانا نجد
من جنسه ما ليس بامر مما هو في مثل صورته فان ادعى ان ذلك غير ما هو موضوع للامر كان ذلك فاسداً
من وجهين احدهما انهما يشتبهان على الحاسة فلا يفصل السامع بينهما من جهة الادراك الا ترى
ان السامع لا يفصل بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعملوا ما شئتم من حيث الادراك وان كان
احدهما امراً والآخر تهديداً والوجه الثاني ان ذلك يبطل التوسع والمجاز لان معنى المجاز ان يستعمل
اللفظة الموضوعة لشيء في غير ما وضعت له فمتى قيل ان هذه اللفظة ليست تلك بطل هذا الاعتبار
ولا يمكن ايضاً ان يقال انه يكون امراً لانه خطاب ولا انه علم الامر ما امر به ولا انه بصوته لان جميع

ذلك يثبت فيما ليس بامر فبطل اعتبار جميع ذلك **فصل** في ذكر مقتضى الامر هل هو الوجوب او الندب
او الوقف والخلاف فيه ذهب اكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وقوم من الفقهاء الى ان الامر لا يقتضي
الايجاب وانما يقتضي ان الآمر اراد المأمور به ثم ينظر فيه فان كان حكيما علم ان المأمور به حسن وليس بقبيح
وان كان قديما علم ان له صفة زائدة على الحسن وهي صفة الندب لان المباح لا يجوز ان يريده الله تعالى
وان كان الآمر غير حكيم لا يعلم بامره حسن الفعل اصلا لانه يجوز ان يريد القبيح والحسن جميعا وذهب
قوم من المتكلمين وجل الفقهاء الى ان الامر يقتضي الايجاب وذهب كثير من المتكلمين الى الوقف في
ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين ويحتاج في العلم باحدهما الى دليل وهو الذي اختاره
سيدنا المرتضى قدس الله روحه غير انه وان قال ذلك بمقتضى اللغة فانه يقول انه استقر في
الشرع اوامر الله تعالى واوامر الرسول واوامر الائمة عليهم السلام على الوجوب والذي يقوى في نفسي ان الامر
يقتضي الايجاب لغة وشرعا ويحتاج ان ينظر في حكم الامر فان كان حكيما علم ان له صفة الوجوب
وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره صفة الفعل لانه يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب مما ليس
بواجب ولا قبيح فظاهر امره لا يدل على احدهما والذي يدل على ذلك اني وجدت العقلاء باسرهم
يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ويوبخونه على ذلك فلولا انهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب
لما جاز منهم ذمه على حال لانه ان كان مقتضيا للندب فلا يستحق تارك الندب الذم وان مشتركا احتاج
الى بيان المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وخالفه وفي علمنا بذلك دليل على صحة ما اخترناه وليس
لاحد ان يقول ان تعلق ذم العقلاء للعبد بقرينة تنضاف الى الامر عقل منها الايجاب فلاجل
ذلك ذموه لان ذلك يفسد من وجهين احدهما ان العقلاء اذا ذموه علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره
حتى اذا استفسروا عن ذلك عللوا عليه وقالوا لانه خالف امر مولاه والثاني انه لو كان الامر على ذلك
لوجب ان لا يذم الا من عرف تلك القرينة وفي علمنا بذمهم له وان لم يعلموا امرا آخر اكثر من مخالفته
للامر دليل على تعليق الذم بذلك حسب ما قلناه فاما قول من قال انه يقتضي ارادة المأمور به فحسب
فقد بينا في الفصل الاول ان الامر لا يدل على ارادة المأمور به من حيث كان امرا وانما دل لامر آخر غير
مطلق الامر فسقط الاعتراض بذلك ولا يمكن ان يدعى الاشتراك من حيث وجدت اوامر كثيرة مستعملة
في الندب لان ذلك انما يكون كذلك على ضرب من المجاز وقد بينا ان الاستعمال ليس بدلالة على الحقيقة

لانه حاصل في الحقيقة والمجاز فان قيل ما انكرتم على من قال انهم عقلوا هناك قرينة لاجلها ذموا
العبد اذا خالف سيده وذلك انه اذا امره بمنافع نفسه فان فوتها يضر به فلا بد ان يكون موجبا
عليه واذا امره بمنافع يعود الى العبد ولا يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك ولا يذمونه متى خالف قيل
له هذا يسقط بالوجهين الذين قدمناهما احدهما انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره وكان
ينبغي على ما اقتضى هذا السؤال ان يعلقوا الذم بدخول الغرم على السيد وفوت المنفعة وقد علمنا
خلاف ذلك والاخر انه يلزم من لا يعلم ان السيد يستضر بمخالفته وانه ينتفع بامتثاله فلو كان
الامر على ما قيل لما جاز ان يذم الا من عرف ذلك وقد علمنا خلاف ذلك على ان الاثم ذلك لان السيد
قد لا يستضر بمخالفة عبده ويستحق العبد مع ذلك الذم اذا خالفه الا ترى الى من قال لغلامه
ان اسقني الماء فلم يسقه وكان هناك غلام اخر فسقاه فان العقلاء يذمون العبد المخالف وان كان
السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو كان لما قالوه لما حسن ذلك على حال وكذلك
يذمونه وان خالف منافع يرجع الى العبد الا ترى انه لو قال اغسل ثيابك وادخل الحمام وكل
الخبز وما اشبه ذلك فلم يفعل يحسن منه ان يؤدبه على ذلك ويذمه فلولا ان ذلك كان يجب عليه
والا لم يحسن ذلك وليس لهم ان يقولوا انهم اذا خالفه فيما عددتموه عاد بالضرر عليه فلاجل ذلك حسن
ذمه وذلك انه ان كان الامر على ما قالوه سقط فرقهم بذلك بين منافع يختص وبين منافع يرجع الى
السيد لانهم راموا بذلك ان يفصلوا بين ان يستحق الذم بمخالفة امر سيده لمنافع تعود اليه وبين منافع
ترجع الى العبد وعلى هذا الفرض لا فصل بينهما لان في كلا الحالين يعود الى الضرر بالمخالفة على السيد
فبطل الفصل ومن سوى بينهما كان الجواب عنه ما تقدم ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى مخاطبا
لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك فقرعه على مخالفة الامر فلولا ان امره كان يقتضي الايجاب والا لم
يستحق التوبيخ وليس لهم ان يقولوا انه انما ذمه لانه كان قد دله على ان ما امره به واجب بقرينة
اقترنت الى الخطاب لان الذي ذكروه مخالف للظاهر لان الله تعالى انما علق ذمه بمخالفة الامر دون القرينة
فمن ادعى قرينة احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا ان قوله ما منعك الا تسجد ليس بتوبيخ وانما
هو تقرير على الذي حمله على مخالفة الامر وذلك ان هذا خلاف الاجماع لانه لا خلاف بين الامة
في ان هذا القول ذم لابليس فمن قال ليس كذلك سقط قوله ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى فليحذر

الذين يخالفون عن امره فحذرنا من مخالفة اوامر الرسول فلولا انها كانت مقتضية للايجاب والا
لم يجب الحذر من مخالفته فان قالوا المخالفة ليس هو ان لا يفعل ما اقتضاه الامر بل المخالفة هو رد
القول وان يق ليس كذلك لان الذي ذكروه ضرب من المخالفة وقد يكون المخالفة ترك المامور به
الا ترى ان القايل اذا قال لغيره قم واقعد فمضى وقام يق انه خالفه وان لم يرد قوله عليه كما انه
اذا رده عليه وقال ليس الامر على ذلك يق انه خالفه بكل واحد من الامرين مخالفة ونحن نحمل
الاية عليهما جميعا وليس لهم ان يقولوا ان قوله فليحذر الذين قرينة تدل على ان امره على الوجوب
دون ان يكون ذلك مقتضى اللغة لانه متى لم يكن الامر مقتضيا للايجاب لم يحسن التحذير من مخالفته
الا ترى انه لا يحسن ان يحذرنا من مخالفته ما ندبنا اليه لما لم يكن لها صفة الوجوب يحسن ذلك
فيما يوجبه علينا فعلم بذلك ان التحذير انما يحسن اذا كان الامر مقتضيا للايجاب ويدل ايض على صحة
ما ذهبنا اليه ما روى ان النبي قال لبريرة ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق
فقالت يا رسول الله اتامرني قال لا وانما انا شافع فعدل عن الامر الى الشفاعة فلولا انه كان يقتضي
الايجاب والا لم يكن فرق بينه وبين الشفاعة لان شفاعة النبي مرغب في اجابتها فعلم بذلك ان
امره كان يقتضي فلاجل ذلك لم يأمرها لانه اراد ترغيبها في ذلك ولم يرد الايجاب ويمكن ان يعتمد في
ان الامر يقتضي الايجاب على ان يق ان الاحتياط يقتضي ذلك لانه متى امتثل المامور به فان كان
مقتضاه الندب فقد فعله على كل حال وان كان مشتركا فقد امن الذم والعقاب من مخالفته لو كان
واجبا وان كان واجبا فقد امتثل المامور به فالاحتياط يوجب عليه ذلك على المذاهب كلها الا ان
هذا وان امكن فانما يمكن ان يق يجب عليه ان يفعل المامور به ولا يعتقد فيه ان له صفة الوجوب
لانه ان اعتقد ذلك وهو لا يامن ان لا يكون كذلك يكون اعتقاده جهلا وانما يسلم له ذلك اذا خلا
من اعتقاد في المامور به واقتصر على نفس الفعل فاذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا ويدل ايض على صحة ما
ذهبنا اليه رجوع المسلمين باجمعهم من عهد النبي الى زماننا هذا في وجوب الافعال واحتجاجهم في ذلك
الى اوامر الله تعالى واوامر رسوله فلولا انهما يقتضيان الايجاب والا لم يجز ذلك وكان للمحتج عليه ان يقول
واي شيء في ذلك فما يقتضي الايجاب في الامر لا يقتضي الايجاب في علمنا باجماعهم على ذلك دليل على صحة
ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بقرينة دلتهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى

القرينة فعليه ان يوردها ولم نر المحتجين باوامر الله تعالى واوامر رسوله عليه السلام ذكروها على حال فهذا ايضا طريقة
معتمدة ومن الفقهاء والمتكلمين من استدل على ان الامر يقتضي الايجاب بان قالوا ان الايجاب حكم
معقول فلا بد من ان يكون اهل اللغة وضعوا له عبارة لان الحاجة اليه ماسة وليس نجد عبارة
يستعمل في ذلك الا هذه اللفظة فينبغي ان يكون مفيدة للايجاب واعترض على هذا الدليل من خالفهم
بان قالوا هذه محض الاقتراح ولم يجب على اهل اللغة ان يضعوا لذلك عبارة الا انهم قد وضعوا
لكل امر معقول عبارة فان ادعيتم ذلك كان الوجود بخلافه لانا نعلم ان اختلاف الاراييح امور معقولة
ولم يضعوا لكل واحد منها عبارة تخصه كما فعلوا ذلك في الالوان وكذلك لم يضعوا اختلاف الالوان اسما
كما وضعوا الاختلاف الوان بامور كثيرة معقولة لم يضعوا لها عبارة فما المنكر من ان يكون حكم الايجاب
ذلك الحكم ولو سلم ذلك وقد وضعوا لذلك وقولهم اوجبت عليك والزمتك اياه او فرضت عليك
ومتى لم يفعله استحقت الذم والعقاب فهذه عبارات تفصيليا فتوهموه على ان الندب ايضا معنى معقول
والاباحة معنى معقولة ولم يضعوا لهما عبارة فان قلتم قد وضعوا لهما عبارة وهي قولهم ندبتك اليه
وابحتك اياه قيل لكم في الايجاب مثله فان قلتم قولهم اوجبت والزمت مما هو خبر وليس بامر
قيل لكم وكذلك قولهم ندبت وابحت خبر محض وليس بامر فاستوى القولان فاما الاستدلال بقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول على ان امرهما يقتضيان الايجاب فلا يصح لان الاية تضمنت الامر
بالطاعة لهما والكلام في الامر وقع هل مقتضاه الايجاب ام لا فالاستدلال بها لا يصح فاما
قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الى قوله مما قضيت ويسلموا تسليما لا يمكن الاعتماد عليه ايضا
في ان الامر يقتضي الايجاب لان القضاء في الاية بمعنى الالزام وليس بمعنى الامر والالزام هو الايجاب
وكذلك قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
لا يمكن الاعتماد عليه لان القضاء بمعنى الالزام على ما بيناه على ان من قال ان الامر يقتضي الندب
لا يقول ان لهم الخيرة بل يقول ان الفعل بصفة الندب الاولى فعله والتخيير انما يثبت في المباح
المحض وليس ذلك قولا لاحد وقوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا لا يمكن ايضا
الاعتماد عليه والذي قلناه هو الاعتراض على قول من قال لو لم يقتض الايجاب لما يسمى من
خالفه عاصيا لانا قد بينا ان العصيان قد يطلق على مخالفة المندوب اليه فاما وصف الله

تعالى ابليس بالعصيان فانه علم انه فعل قبيحا بترك السجود المامور به وقد دللنا على ان الامر يقتضي الايجاب فلم يخرج من بابه ومن قال بالندب قال علم ذلك بدليل غير الامر فلا يمكن الاستدلال به فاما من اعتمد على ان الامر بالشيء نهي عن ضده لفظا او معنى فلاجل ذلك اقتضى الايجاب فلا يمكن الاعتماد عليه لان عندنا ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده وسنبين ذلك فيما بعد فلا يمكن الاعتماد على ذلك ولا يمكن ايضا ان يعتمد على ان الامر يدل على ان الامر مريد للمامور به واذا كان كذلك فلا بد ان يكون كارها لضده لان ذلك يفسد من وجهين احدهما انا قد بينا ان الامر لا يقتضي ارادة المامور به اصلا فلا يصح ذلك ثم لو اقتضى ذلك لم يجب ان يكون كارها لضده والوجه الثاني ان ذلك يقتضي ان تكون النوافل واجبة لانها مرادة وقد علمنا انها ليست مكروه هذا الضد ولا يمكن ايضا ان يقال ان نفس الارادة للشيء كراهية لضده لان ذلك يفسد من وجهين ايضا احدهما ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون بصفتين ضدين فكيف يمكن ان يدعى ان الارادة بصفة الكراهة والثاني ان ذلك ينتقض بالنوافل لانها مرادة وليس مكروه هذا الضد ولم يمكن ايضا ان يعتمد بان يقال ان الامر يقتضي الامور به وليس على جواز تركه دليل لان لقايل ان يقول انه لعمري يقتضي المامور به لكن الكلام في انه كيف يقتضيه هل هو على جهة الوجوب او جهة الندب ولا يمكن ايضا ان يقال ان الامر اراد المامور به على جهة الايجاب لان ذلك متى لم يشر به الى ما قلناه من ان الامر يقتضي الايجاب وان يقال انه اذا اراد المراد فلا بد من ان يكون كارها لضده او ارادة الشيء كراهة لضده لا يعقل فان اريد بذلك الوجه الاول فذلك صحيح وينبغي ان يقتصر على ان يقال ان الامر يقتضي الايجاب لا يتعرض في العادة وان اريد ما عدا ذلك فقد ابطلنا صحة ذلك ولا يلزم القائلين بالندب ان يقال لهم ينبغي على قولكم الا يكون فرق بين الامر بالنوافل والفرائض لانهم يقولون ان بمجرد الامر لا فرق بينهما وانما علمنا حكم الفرايض وانه يستحق بتركها العقاب بدليل غير الامر ولا يلزمهم ايضا ان يقال لهم ينبغي ان يكون الامر لا يدل على اكثر من حسن المامور به فقط اذا كان صادرا من حكيم ويلزم على ذلك ان يكون الله تعالى مريدا للمباحات لانها حسنة لانهم يقولون المباحات وان كانت حسنة فلا يحسن من القديم تعالى ان يريدها في دار التكليف لان ذلك عبث لا فائدة فيه فالاعتماد على ما قلناه واحكمناه

فصل في حكم الامر الوارد عقيب الحظر

ذهب اكثر الفقهاء ومن صنف اصول الفقه الى ان الامر اذا ورد عقيب الحظر يقتضي

الاباحة وقال قوم ان مقتضى الامر على ما كان عليه من ايجاب او ندب او وقف فلا اعتبار بما تقدم وهذا هو الاقوى عندي الذي يدل على ذلك ان الاعتبار في هذه الالفاظ بظواهرها وموضوعها في اللغة لانا متى لم نراع ذلك لم يمكنا الاستدلال بشيء من الكلام واذا ثبت ذلك كانت صيغة الامر وصورته بعد الحظر كما كانت قبل الحظر وجب ان يكون مقتضاها على ما كان الا ان يدل دليل على خلاف ذلك فيحمل عليه كما اذا دل دليل ابتداء على خلاف مقتضاها في اصل الوضع حمل عليه والذي يدل ايضا على ذلك ان كون الامر واردا عقيب الحظر اللفظي ليس باكثر من كونه واردا عقيب الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة ورمي الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل فعلها ومع ذلك لما ورد الشرع بها وتناولها الامر حمل ذلك على الوجوب والندب على الخلاف فيه ولم يكن ما تقدمها من الحظر العقلي موجبا الاباحتها وكذلك حكم الامر اذا ورد عقيب الحظر اللفظي ينبغي ان يكون حكمه حكم ما ورد ابتداء ولا يؤثر في تغيير ذلك ما تقدم من الحظر الا بدليل فاما تعلقهم في ذلك بان قالوا الحظر لما كان من الفعل ينبغي ان يكون الامر رافعا لذلك وذلك يفيد الاباحة فان الذي يقتضيه هذا الاعتبار انه ينبغي ان يكون الامر مخالفا لحكم الحظر وكذلك نقول وقد يكون مخالفا بان يقتضي الوجوب والندب والاباحة فمن اين ان المراد احدهما دون الاخر وكل ذلك يبطل حكم الحظر فسقط التعلق بذلك فاما تعلقهم في ذلك بان اوامر القران الواردة عقيب الحظر كلها كان نحو قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا ونحو قوله واذا حللتم فاصطادوا وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان يكون حقيقتها ذلك ليس بصحيح لانا نقول انما علم ذلك بدليل غير الظاهر ولو خلينا والظاهر حكمنا في هذه الاوامر بما كنا نحكم فيها ابتداء من غير ان يتقدمها حظر فالتعلق بذلك لا يصح على انه قد ورد في القران عقيب الحظر الامر وان لم يوجب الاباحة نحو قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وليس بمباح بل هو نسك وذلك يخالف ما اصلوا القول فيه **فصل** في ان الامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا به ام لا اعلم ان الامر اذا ورد فلا يخلو من ان يكون متناولا لمن كان على صفة مخصوصة او يكون مطلقا فان كان متناولا لمن كان على صفة وجب ان يكون مقصورا على من كان عليها ومن ليس عليها لا يلزمه ان يحصل نفسه عليها لينتاوله الامر الا ان يدل دليل على وجوب تحصيل تلك الصفة لم يلزمه لمكان الدليل وذلك نحو قوله تعالى ولله على

الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فاوجب الحج على من كان مستطيعا فمن ليس بمستطيع
لا يلزمه تحصيل الاستطاعة ليدخل تحت الامر وكذلك لما اوجب الزكوة على من ملك مائتي درهم او
عشرين دينارا فمن ليس معه النصاب لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الامر وان كان الامر مط
نظرنا فيه فان كان لا يصح على وجه الا بفعل اخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه المامور به وذلك نحو
الامر بالمسبب وهو لا يحصل الا عن سبب فلا بد من ان يكون السبب واجبا عليه الا ترى ان من اوجب
على غيره ايلام غيره وذلك لا يحصل الا عن ضرب فلا بد من ان يلزمه الضرب ليحصل عنده الالم وبهذه
الجملة قلنا ان الكافر اذا كان مخاطبا بالشرائع على بنية يلزمه الاسلام لانه لا يصح منه ايقاع
الفعل على وجه القربة وكونها شرعية وكونه كافرا يمنع من ذلك فان كان ذلك المامور يصح على وجه
ما حصوله الا انه قد علم بالشرع انه لا يكون شرعيا الا بفعل اخر جرى مجرى الاول في وجوب
تحصيل ذلك الامر حتى يصح المامور به وذلك نحو قوله اقيموا الصلوة وقد علمنا ان الصلوة لا تصح
الا بالطهارة وستر العورة وغير ذلك من الشرائط ولا شرعية الا كذلك وجب عليه تحصيل كل
ما لا يتم الصلوة الا بها من الطهارة وغيرها وان لم يدل دليل على وجوب فعل اخر غيره فان
قيل اذا كان امر من الامور وجب عليك كذا فانه لا يجب عليه تحصيل ذلك الامر ليلزمه ما اوجب
عليه عند حصوله ولذلك قلنا ان قوله تعالى واتوا الزكوة لا يقتضي وجوب تحصيل النصاب لما
لم يدل دليل شرعي على ذلك فرقنا بينه وبين اقيموا الصلوة على ما بيناه واما استدلال
اهل العراق على ان ستر الركبة واجب لان ستر العورة لا يتم به فبعيد لان ذلك ليس بمستحيل
بل يمكن ستر العورة وان لم يستر الركبة اذا سلم لهم ان الفخذ عورة وان كان عندنا الامر بخلافه
اللهم الا ان يدل دليل اخر على ان ستر العورة لا يتم الا بستر الركبة فح يجب عليه للامر بستر
العورة واما ما قاله الشافعي في قوله او عدل ذلك صياما فانه اذا كان يدل كل يوم مدا
من طعام فنقص عن المد يجب صوم يوم تام لان صوم بعضه لا يتم الا بصوم جميعه فصحيح لانا قد علمنا
بالشريعة ان بعض اليوم لا يكون صوما فاوجبنا تمام اليوم لذلك جرى ذلك مجرى الامر بالصلوة
وانها لا تكون كذلك الا بالطهارة فاوجبنا الطهارة ولو لم يدل دليل على ذلك لما كنا نوجب عليه
لان ذلك القدر الذي نفسره فاما دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما اليدين فخارج عن هذا

الباب لان اسم اليدين واقع على عضوين الى المرفقين داخلان فيهما اليس ذلك من باب ما لا يتم الشئ الا به فمن ظن ذلك فقد ابعد واما ما يحكى عن ابن عباس فى قوله واتموا الحج والعمرة لله انه لما كان الاتمام يقتضى الدخول وجب الدخول الذى لا يصح الاتمام الا به فالذى يقوى عندى خلاف ذلك لانه لا يمتنع ان يكون الامر متناولا لمن كان قد دخل فى الحج فحينئذ يلزمه اتمامه واما من لم يدخل فيه فليس يجب عليه الدخول اللهم الا ان يدل دليل على وجوب الدخول غير الامر بالاتمام فحينئذ يجب المصير اليه ولاجل ما قلناه وجب على من دخل فى الحج تطوعا اتمامه وان كان الدخول لم يكن واجبا عليه وحجة الاسلام تجب الدخول فيها واتمامها لما دل الدليل على ذلك وهذه الجملة كافية ينبغى ان تجرى الباب على هذا المنهاج ان شاء الله تعالى

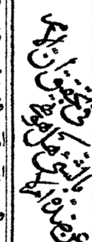
فصل فى ان الامر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحر ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرائع وكذلك العبد وقال قوم شذاذ ليسوا بمخاطبين بها والذى ذهب اليه هو الاول والذى يدل على ذلك ان المراعى فى كون المكلف مخاطبا بالشريعة ان يرد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من ذلك فاذا ثبت هذا فمتى ورد الخطاب يحتاج ان ينظر فيه فان كان خطابا للمؤمنين نحو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا فينبغى ان يكون الخطاب يخصهم ولا يتناول الكافر الا ان يدل دليل على انهم مخاطبون به مثل المؤمنين فيحكم بذلك لاجل الدليل ومتى كان الخطاب متعلقا باسم يتناول الكافر والمسلم مثل قوله يا ايها الناس ولله على الناس وخذ اموالهم وما جرى مجرى ذلك فينبغى ان يحمله على عمومه وشموله فى دخول الكافر والمسلم تحته الا ان يدل دليل على خلافه فيحكم به ويخرج من جملة العموم وليس لاحد ان يقول ان الكافر لا يصح منه فعل الصلوة ولا فعل الحج مع كفره فلا يجوز ان يكون مرادا بالخطاب وذلك ان الذى يجب ان يكون عليه حتى يصح تناول الخطاب له ان يكون على صفة يصح معها اذا ما تناوله الامر ويكون متمكنا من تحصيلها ويحسن تكليفه فى الحالين على حد واحد واذا ثبت ذلك فالكافر وان لم يكن بصفة الايمان فيصح منه العبادة فهو متمكن من فعل الايمان ويجب عليه تحصيله لتصح منه العبادة لان ايجاب الشئ ايجاب ما لا يتم الشئ الا به على ما بيناه فى الفصل الاول فى السبب والمسبب والطهارة والصلوة وانه لا فرق بين ان يكون متطهرا فى انه يلزمه فعل الصلوة وبين ان يكون متمكنا منها فى كل ذلك وكذلك القول فى الكافر وليس



[يؤتون]

يجري ما ذكرناه مجرى من قطع رجل نفسه في سقوط فرض الصلوة عنه قائما الا ان مع قطع رجله يستحيل
منه فعل الصلوة قائما فلاجل ذلك سقط عنه وليس كذلك الكافر لان الايمان ممكن فيه ويجري في
هذا الباب مجرى من شد رجل نفسه في انه يلزمه فعل الصلوة قائما لانه متمكن من حلها فيتمكن
من فعل الصلوة قائما ويدل ايض على صحة ما ذهبنا اليه قوله تع فويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة فذم الله تع المشركين بمنعهم الزكوة فلولا انهم يخاطبون بها والا ما كانوا يستحقون الذم اذا لم
يفعلوها ويدل على ذلك ايض قوله تع حاكيا عن الكفار قالوا لم نك من المصلين فلولا انهم مخاطبون
بها والا لم يعدوه من جملة ما عوقبوا عليه وليس ان يقولوا انهم عدوا من جملة ذلك قولهم ولم
نك نطعم المسكين وان كان ذلك غير واجب عليهم وذلك انه لا يمتنع ان يكونوا ارادوا بذلك
منع الزكوة عن المساكين او منع ما وجب عليهم من الكفارات من اطعام المساكين على ما تضمنته
الاية الاولى فلاجل ذلك عدوه في جملة ما عوقبوا عليه ويدل ايض على ذلك ما لا خلاف فيه
بين المسلمين من وجوب حد الزاني عليهم اذا زنوا ووجوب القطع اذا سرقوا فلولا انهم مخاطبون بترك
الزنى وترك السرقة والا لم يجب عليهم الحد كما لا يجب على المجانين والاطفال لما لم يكن ذلك
واجبا عليهم وتعلق من خالف في ذلك بان قال الصلوة لا تصح منه فينبغي ان لا يكون مخاطبا
بها كما ان المقطوع الرجل لم تصح منه فعل الصلوة قائما لم يكن مخاطبا بها وقد قلنا ما عندنا
في ذلك فاغنى عن الاعادة وتعلقوا ايض بان قالوا لو كان الكافر مخاطبا بالصلوة لوجب عليه
قضاؤها اذا اسلم مثل المسلم اذا لم يصل وجب عليه قضاؤها وهذا ايض غير صحيح لان القضاء
فرض ثان يحتاج الى دليل مستانف وليس ما دل على وجوب الفعل دل على قضائه الا ترى ان من فاتته
الجمعة وصلوة العيدين لا يلزمه قضاؤها وان كان مخاطبا بها في حال الاداء وكذا ما دل على وجوب
القضاء لا يدل على وجوب المقضي لان الحائض يلزمها قضاء الصوم وان لم يكن ذلك واجبا عليها
في حال الحيض فان قال الصوم وان لم يجب عليها في حال الحيض فهو واجب عليها على وجه قلنا
ذلك ينتقض بالصلوة فانها تجب عليها على وجه مع ذلك لا يلزمها اداؤها في حال الطهر والكلام
في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذا كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا
ان العبد لا يملك تصرفه فكيف تجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال

لان الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثنات من جملة ما يملك منه من الاوقات فسقط
الاعتراض واما الصبي الذي ليس بكامل العقل ولا مميز لما يجب عليه وان كان الاسم يتناوله
غير مراد لانا نخصه من ذلك من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل ومن لا يمكن عن فعل
ما كلفه على الوجه الذي كلف فاما ما يتعلق بالاموال فهم داخلون تحت الاسم الذي يوجب
ذلك من الزكوة وقيم المتلفات واروش الجنايات وغير ذلك لان قوله خذ من اموالهم صدقة
يدخل تحته البالغ والطفل فينبغي ان يجب ذلك وعلى هذا يجري الباب واما النساء فان كان الخطاب
يختص النساء فلا خلاف انها داخلة تحت الخطاب وان كان الخطاب يتناول اسم الجنس مثل
قوله ولله على الناس فكمثله وان كان الخطاب يختص الذكور فمن الناس من قال ان النساء لا يدخلن
فيه الا بدليل وهو الظاهر من مذهب الشافعي وعليه كثير من الفقهاء وذهب الباقون الى انها يدخل
مع الرجال لان الرجال والنساء اذا اجتمعوا في الخطاب غلب حكم التذكير وهو الظاهر على مذهب اهل اللغة
فينبغي ان يعتمد عليه وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده
ام لا ذهب اهل العدل من المتكلمين وكثير من الفقهاء الى ان الامر بالشيء ليس بنهي عن ضده وذهب
المجبرة وباقي الفقهاء الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ثم اختلفوا فمنهم من قال انه نهي عن ضده لفظا
ومنهم من قال انه نهي عن ضده معنى والذي ذهب اليه ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده لفظا واما من
جهة المعنى فعلى المذهب الذي اخترناه وهو ان الامر يقتضي الايجاب واذا كان صادرا من حكيم دل على وجوب
ذلك الشيء يقتضي ان يكون تركه قبيحا وسواء كان له ترك واحد او تروك كثيرة في انه يجب كلها قبيحة
اذا كان الامر مضيقا وان كان الامر مخيرا فيه بينه وبين ضد له آخر دل على ان ما عدا ذلك قبيح
من تروكه وان لم يكن له الا ترك واحد فيجب القطع على انه قبيح اذا لم يدل على انه واجب مثله مخير
فيهما الا ان مع هذا التفصيل انه لا يجوز ان يسمى نهيا عن ضده لان النهي من صفات الاقوال دون
المعاني وليس كل ما علم قبحه سمي منهيا عنه الا على ضرب من المجاز والذي على صحة ما اخترناه ان
اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهي فقالوا صيغة الامر افعل دون لا تفعل والنهي قوله لا تفعل
وهما يدركان بحاسة السمع وليس يسمع من قوله افعل لا تفعل فينبغي ان لا يكون نهيا من حيث
اللفظ لانه لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معا كما يسمع لو جمع بين اللفظين وقد علمنا خلاف ذلك



فاما

فاما اقتضاء النهي من جهة المعنى فقد بينا ما عندنا في ذلك فيه كافية وذلك ينبني على ان الامر
يقتضي الايجاب قد دللنا عليه فيما مضى ونبين ايضا صحة ما قلنا ان الامر بالشيء لو كان نهيا عن ضده
لجاز لقائل ان يقول ان العلم بالشيء جهل بضده وذلك جهالة ولا يلزمنا مثل ذلك فيما اخترنا
من دلالته على قبيح تركه لانه لا يمتنع ان يدل الشيء على حسن امر وقبح شيء اخر من وجهين وليس
ذلك بمتضاد ويستحيل ان يكون العلم جهلا لانهما صفتين متضادتان فبان الفرق فاما شبهة
من خالف في ذلك فهو ان قال ان الامر يقتضي ارادة المامور به وارادة الشيء كراهة ضده والحكمة
تقتضي الا يريد الشيء الا ويكره ضده فان ذلك يسقط بما قلناه من ان الامر لا يدل على ارادة المامور
به ولو دل لم يكن ارادة الشيء كراهة ضده لان ارادة النوافل حاصلة وليست بكراهة لضدها
ومتى بني على ان الامر يقتضي الايجاب اذا كان صادرا من حكيم دل على وجوبه وان ما عداه قبيح اذا
لم يدل على انه واجب مخير فيه مثله هو المعتمد عليه على ما بيناه. **فصل** في ان الامر بالشيء
يقتضي الفعل مرة او يقتضي التكرار ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الامر بالشيء لا يقتضي
بظاهره اكثر من فعل مرة ويحتاج في زيادته الى دليل اخر وهو المحكي عن ابي الحسن الظاهر من قول
الشافعي وقال قوم شذاذ ان الامر بظاهره يقتضي التكرار وذهب قوم الى الواقف في ذلك
وقالوا انقطع على المرة الواحدة مراد وما زاد عليه فمشكوك فيه متوقف فيه فاما الذي اختاره
المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الامر في الشاهد على تيرة واحدة اذا سبرناه تقتضي الفعل
مرة واحدة ولا يفهم من ظاهره الا ذلك الا ترى ان من قال لغلامه اسقني ماء لا يعقل منه اكثر
من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية لعدوه سفيها وليس لاحد ان يقول ان ذلك
عقل بشاهد الحال وبقرينة اقترنت الى الامر دلت على المرة الواحدة وذلك ان ما ذكرناه يعقله
من لا يعرف القرينة اصلا ولا يخطر بباله ثم القرينة تحتاج ان تكون معقولة وليس هناك قرينة
تدل على ذلك فان قالوا القرينة انه يعلم استكفاؤه بشربة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه
لان هذا لا طريق له الى العلم به لانه قد لا يكتفي بشربة واحدة ويحتاج في زيادتها الى تجديد الامر
فلو كان ذلك معقولا بالامر الاول لما احتاج اليه واذا ثبت ذلك في الاوامر في الشاهد وجب
ان يكون حكم اوامر الله تعالى ذلك الحكم ويدل على ذلك ايضا ان الامر لو اقتضى استغراق الاوقات

لا اقتضى استغراق الاحوال والاماكن فلو لا كان يجب عليه في سائر الاوقات لوجب فعله على سائر الاحوال وفي سائر الاماكن وذلك لا يقوله احد وانما قلنا ذلك لان الاوقات ظروف الزمان فكما ان الفعل لا بد له من ذلك فكذلك لا بد له من ظروف المكان والاحوال ويدل على ذلك ايضا انه لا خلاف فيه بين الفقهاء من ان الرجل اذا امر وكيله بطلاق زوجته لم يكن ان يطلقها اكثر من واحدة فلو كان الامر يقتضي التكرار لجاز له اكثر من مرة وذلك خلاف الاجماع ويدل على ذلك ايضا ان الامر بالشيء امر باحداثه فجرى في ذلك مجرى الخبر عن احداثه فكما ان الخبر عن احداثه لا يقتضي اكثر من مرة واحدة فكذلك الامر ويدل على ذلك ايضا ما روي عن النبي ع انه لما قال له سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال ع بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فبين ع ان ما يقتضي الامر لذلك العام وما زاد على ذلك انما يثبت بقوله نعم لو قاله ولو كان الامر يقتضي التكرار لما احتاج الى ذلك فان قيل اذا كان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة فلم استفهم سراقة وهلا قطع بظاهره على انه لذلك العام ولا يحتاج الى الاستفهام قيل له انما استفهم عن ذلك لانه جوز ان يكون ذلك للابد بدليل غير ظاهر الامر كما وجد مثل ذلك في اوامر كثيرة مثل الصلوة والزكوة وغيرهما من افعال الشرع فلاجل ذلك حسن استفهامه وتعلق من خالف في ذلك شيئا منها انهم حملوه على النهي وقالوا ان النهي لما اقتضى التكرار فكذلك يجب في الامر لانه ضده والجواب عن ذلك انا نقول في النهي مثل ما نقوله في الامر وان الذي تقتضيه ظاهره ان لا يفعل دفعة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل اخر ومن الناس من فرق بينهما في الاستعمال فرق بين الموضعين لان النهي يعقل منه في الشاهد التكرار الا ترى ان من قال لغلامه لا تفعل كذا وكذا يعقل منه الامتناع على كل حال وليس كذلك الامر على ما بيناه وقالوا ايضا ان النهي لما كان يقتضي الكف والكف عن المنهي عنه لا ضيق فيه ولا حرج فاقتضى لذلك الدوام وليس كذلك الامر لانه لو اقتضى الدوام لحق في ذلك المشقة والضيق وقالوا ايضا ان من انتهى عن الفعل في الازمان كلها يوصف بانه انتهى عما نهى عنه واذا امر بالشيء فعله ثم فعل مرة اخرى لا يوصف بانه فعل ما امر به والمعتمد هو الاول وبعد الفرق الثاني وهو الرجوع الى الشاهد وتعلقوا ايضا بان قالوا انه اذا اطلق الامر فليس يقتضي الفعل في وقت باولى من ان يقتضي في وقت آخر فيجب ان يحمل على الاوقات كلها والجواب عن ذلك

انا نقول انه يجب عليه ان يفعله فى الثانى على ما نذهب اليه فى الفور فسقط السؤال
ومن قال بالتراخى يقول هو مخير فى الاوقات كلها ومن قال بالوقف قال ينتظر بيان وقت الفعل
وليس لاستغراق الاوقات فيه ذكر فيدعى فيه العموم وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم يقتض التكرار
لما صح النسخ لان معنى النسخ هو ازالة مثل الحكم الثابت بالنص الاول فى الثانى بنص اخر على وجه
لولاه لكان ثابتا به مع تاخره عنه ولو كان الامر يقتضى الفعل مرة واحدة لما صح ذلك على حال
والجواب عن ذلك ان النسخ انما يصح اذا دل دليل غير الظاهر على انه اريد به التكرار فاما اذا تجرد عن
ذلك فلا يصح فيه النسخ على حال وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القران كلها على التكرار فوجب
ان يكون ذلك بمقتضى الامر والجواب عن ذلك انا لا نسلم ان اوامر القران كلها على التكرار لان فيها
ما يقتضى الفعل مرة واحدة وهو الامر بالحج على ما بيناه فاما ما يقتضى منها التكرار فبدليل غير الظاهر
وهو الاجماع فمن اين لهم ان ذلك بمقتضى الامر فهذه الجملة التى ذكرناها تاتى على جميع ما يتعلق
بهذا الباب **فصل** فى ان الامر المعلق بصفة او شرط هل يتكرر بتكررهما ام لا ذهب اكثر
الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يتكرر بتكرر الشرط والصفة وانه يقتضى الفعل مرة واحدة
متعلقة عند الشرط والصفة ومنهم من قال ان ذلك يوجب التكرار والذى اذهب اليه هو
الاول الذى يدل على ذلك ان القايل اذا قال لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر الفاكهة لو يعقل شرا
الفاكهة كلما دخل السوق وانما يعقل ذلك مرة واحدة حتى انه لو فعل دفعة اخرى لا استحق
التوبيخ والذم ويدل ايضا على ذلك انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضى الفعل مرة واحدة فتعليقه
بشرط او صفة انما يقتضى ايقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بهما ولو اقتضى
ذلك التكرار لاقتضى مطلق الامر وقد دللنا على خلاف ذلك ويدل ايضا على ذلك ان القايل اذا
قال لوكيله طلقها اذا دخلت الدار فلا خلاف ان ذلك لا يقتضى جواز طلاقها كلما دخلت الدار
وانما يقتضى جواز ايقاع الطلاق عند دخولها الدار اولا واذا ثبت ذلك فاوامر الله تعالى ينبغى
ان يكون هذا حكمها الا ان حقيقة الامر لا يتغير وقد تعلق من خالف فى ذلك باشياء منها
ان قالوا ان الحكم المعلق بالصفة او الشرط يجرى مجرى تعليله بالعلة فكما ان الامر المعلق
بالعلة يقتضى التكرار عند تكرر العلة فكذلك القول فى الشرط والصفة والجواب عن ذلك

ان هذا السؤال ساقط عنا لانا لا نقول بالقياس في العلل ومن قال بذلك يقول ان العلة دالة على الحكم فلذلك يتكرر الحكم بتكررها لانها لا يجوز حصول الدليل مع ارتفاع المدلول لان ذلك يكون نقضا لكونها دلالة والصفة والشرط شرط ولا يجب ان يكون مثل الشرط شرطا في كل موضع كما لا يجب ان يكون دخول الدار شرطا في جواز الطلاق كلما دخلت الدار وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم يتكرر بتكرر الشرط والصفة لكان اذا لم يفعل مع الشرط الاول وفعل مع الشرط الثاني عد قاضيا لا مؤديا فلما كان ذلك باطلا علم انه مراد والجواب عن ذلك ان ذلك قضاء في الحقيقة فان منع من اطلاق هذه العبارة عليه في بعض المواضع فلا اعتبار بذلك لان المعول على المعاني دون العبارات وتعلقوا ايضا بان قالوا لما كان النهي المعلق بصفة يقتضي تكرره عند تكرر الصفة فكذلك القول في الامر والجواب عن ذلك ان قولنا في الامر انه لا يقتضي ذلك بظاهره فسقط الاحتجاج بذلك وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القران المتعلقة بالصفات والشروط يقتضي التكرار نحو قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ونحو قوله وان كنتم جنبا فاطهروا واذا اقمتم الصلوة فاغسلوا وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وغير ذلك والجواب عن ذلك ان جميع ذلك عقل بغير الظاهر وبدليل دل على ذلك من الاجماع وغيره ومن الناس من فرق بين بعض ذلك وبين الامر المعلق بالشرط فقال في قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله الزانية والزاني ان ذلك تعليل لا تعليق بصفة وكانه قال وان كنتم جنبا فاطهروا الا تكم جنب لما علم انه لا يمكن اداء الصلوة مع الجنابة وكذلك فاجلدوا الزاني والزانية لانهما زنيا فصار ذلك تعليلا لا شرطا واذا كان كذلك جاز حمله على التكرار ولم يسع ذلك في الامر المعلق بالصفة والشرط على ما بيناه **فصل** في الامر المعلق بوقت متى لم يفعل المامور به فيه هل يحتاج الى دليل في ايقاعه في الثاني ام لا ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر المعلق بوقت اذا لم يفعل المامور به فيه احتاج الى دليل اخر في وجوب فعله في وقت اخر وكذلك قال في الامر المطلق من ذهب الى انه على الفور فاذا لم يفعل في الثاني احتاج الى دليل اخر في ايقاعه في الثالث والرابع ومن الناس من ذهب الى انه متى لم يفعل في الثاني او ذلك الوقت يجب عليه فعله في الثالث

او الوقت الآخر فكانهم قالوا يقتضي الفعل في الثاني فان لم يفعل اقتضاه في الثالث ثم كذلك في الرابع
الى ان يحصل المامور به والذي ذهب اليه ما ذكرناه اولا والذي يدل على ذلك هو ان الامر
اذا كان معلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فمتى لم يفعل في ذلك الوقت
فمن اين يعلم انه مصلحة في وقت آخر ويحتاج في العلم بذلك الى دليل آخر وعلى هذا قلنا ان القضاء
فرض ثان يحتاج الى دليل آخر غير الذي دل على وجوب المقضي وليس لاحد ان يقول ان الامر يدل على
وجوب المامور به وانه مصلحة وليس للاوقات تاثير في ذلك فينبغي ان يكون ايقاعه مصلحة
اي وقت شاء وذلك انه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير في كون الفعل مصلحة فيه حتى اذا فعل
في غيره كان مفسدة والذي يكشف عن ذلك ان صلوة الجمعة لا خلاف انها مصلحة وواجبة في
وقت معين ومن لم يفعلها فانها تسقط عنه لا يجوز له فعلها في وقت آخر وكذلك من قال لله علي
صوم يوم بعينه فانه يلزمه صوم ذلك اليوم ولا يجوز له ان يصوم يوما آخر فعلم بذلك ان للاوقات
تاثيرا في كون الفعل مصلحة وسقط السؤال فاما تسميته قضاء فكلام في عبارة فربما اطلق عليه
ذلك وربما امتنع منه لضرب من الابهام وليس لهم ان يقولوا لو اقتضى ايقاع الفعل في ذلك الوقت
ولم يقتض ايقاعه في وقت آخر لبطل النسخ وذلك انا قد بينا انه لا يصح النسخ اذا كان الفعل
مطلقا او مقيدا بوقت الا ان يدل دليل آخر على ان ما بعده من الاوقات حكمه حكم ذلك الوقت
فبطل بذلك ايضا هذا السؤال **فصل** في ان الامر هل يقتضي كون المامور به مجزيا ذهب
الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين الى ان الامر بالشئ يقتضي كونه مجزيا اذا فعل على الوجه الذي
تناوله الامر وقال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا يمتنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى
القضاء والصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك ان الامر بالشئ يدل على وجوب المامور وكونه مصلحة
اذا فعل على الوجه الذي تناوله الامر فاذا فعل كذلك فلا بد من حصول المصلحة به واستحقاق
الثواب عليه لانه لو لم تكن مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه ويبطل كونه مصلحة على ما تناوله
الامر وليس لهم ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الذي تناوله الامر ويحصل مصلحة
ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج الى ان يقضيه دفعة اخرى كما ان المفسد للحج يلزمه المضي فيه ومع
ذلك يلزمه قضاؤه وكذلك الظان لكونه متطهرا في آخر الوقت يلزمه الصلوة ثم اذا علم انه كان

غير متطهر يلزمه قضاؤه وذلك ان الذى ذكروه لا يدل على انه غير مجزٍ وانما يدل على ان مثله مصلحة فى الثانى ونحن لا نمتنع من ذلك وجرى فى المجرى ان يؤمر بالفعل فى وقتين فانه متى فعل المامور فيهما فلا يقول احد ان ما فعل فى الثانى مجزٍ وما فعل فى الاول غير مجزٍ وكل ما يفعل بامر آخر فاما تسميته قضاء للاول فكلام فى العبارة وقد بينا انه لا اعتبار به فاما المعنى المضى فى الحج الفاسد ووجوب الصلوة على الظان لكونه متطهرا فى آخر الوقت فالذى تناوله الامر فى هذين تمام الحج واداء تلك الصلوة من قضاء تلك الصلوة اذا تيقن انه كان محدثا واعادة الحج فانه علم ذلك بدليل آخر وقد بينا انه لا اعتبار بتسميته قضاء يتعلق بذلك فى هذا الباب فان قيل انما اردنا بكونه غير مجزٍ انه لا يعلم اذا فعل انه لا يلزمه مثله فى المستقبل قيل له وانما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم انه يجب عليه مثله فى المستقبل ويسقط الخلاف ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه انه ثبت ان النهى يقتضى فساد المنهى عنه على ما نستدل عليه فينبغى ان يكون الامر يقتضى كونه مجزيا لانه ضده

فصل فى حكم الامر اذا تكرر بغير واو العطف او بواو العطف ما القول فيه **اعلم** ان الصحيح ان الامر اذا تكرر بغير واو العطف تكرر المامور به ووجب كوجوبه وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم انه ينبغى ان يحمل الثانى على الاول وعلى انه تاكيد له والذى تدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد منهما لو انفرد لاقتضى فعل المامور به اما وجوبا او ندبا على الخلاف فيه فينبغى ان يكون ذلك حكمه اذا تكرر وليس ذكره بعد ذكر الاول مقتضيا لحمله على التاكيد الا ان يدل دليل على انه تاكيد فيحمل عليه او يكون الاول معرفا او اشارة الى معهود والثانى مثله فيحمل على ذلك نحو ان يقول الله تعالى صلوا صلوة صلوا الصلوة فانه يجب ان يحمل اللفظة الثانية على صلوة غير الصلوة الاولى واما ما يكون فنحو ما روى عن ابن عباس فى قوله فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فقال لن يغلب عسر واحد يسرين فحمل العسر على انه واحد لما كانا معرفين واليسر على انه مختلفان لما كانا منكرين وقال قوم فى تاويل هذه الاية ان التعريف فى العسر ليس بتعريف العهد وانما هو تعريف الجنس فكانه قال مع جنس العسر يسرا مع جنس العسر يسرا وعلى هذا يكون الثانى غير الاول والذى يدل ايضا على ما قلناه ان الخبرين اذا تكررا اقتضيا مخبرين فوجب ان يكون حكم الامرين مثل ذلك لانهما فى المعنى واحد فاما

قول القائل لغيره اضرب اضرب فالظاهر من ذلك ان الثاني غير الاول الا ان يدل دليل على انه
اراد تاكيد الاول من شاهد الحال وغير ذلك فيحمل عليه واما اذا عطف احدهما على الآخر نظر
فيه فان كان الثاني يقتضي ما يقتضيه الاول من غير زيادة ولا نقصان فالكلام فيه كالكلام
في الاول سواء لانه لما فرق بين ان يفترق ذلك او يقترن ويصير ذلك بمنزلة امر واحد بفعلين
ولذلك قال الفقهاء في قول القائل لامراته انت طالق وطالق على انه اوقع الثنتين الا
ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان الثاني يقتضي غير ما يقتضيه الاول
حمل على ظاهره ولا تنافي بينه وبين الاول وان كان الثاني يقتضي بعض ما تناوله الاول
فالظاهر من الاستعمال ان يحمل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان الثاني يقتضي غير ما يقتضيه
الاول حمل على ظاهره ولا تنافي بينه وبين الاول وان كان الثاني يقتضي بعض ما تناوله الاول
فالظاهر من الاستعمال ان يحمل على انه اريد بالثاني غير البعض الذي تناوله الاول لان من حق
المعطوف ان يتناول غير ما يتناوله المعطوف عليه ثم ينظر في ذلك فان كان اذا جعل هذا
البعض مرادا بالثاني كان هو بعينه يمتنع ان يكون مرادا بالاول ايضا فالواجب ان يحمل الاول
على ما عداه وان كان لا يمتنع ان يراد بالاول ما يقتضيه ايضا حمل الاول على جميعه والثاني على البعض
الذي تناوله ولذلك قلنا ان قوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يقتضي ظاهره ان المراد بالصلوات
غير الوسطى ليصح عطف ما عطف به عليه اللهم الا ان يدل دليل على ان الثاني ذكر تاكيدا
او تعظيما او تفخيما فان كان ذلك حمل عليه كما قيل في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل وميكال ان المراد بذكر جبريل وميكال تعظيم لهما وتفخيم وكذلك قال اكثر اهل العلم
في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال قوم انه لم يقصد بلفظ الملئكة جبريل وميكال
ولا بلفظ الفاكهة النخل والرمان فلاجل ذلك حسن عطف ذلك عليه وذلك موقوف على
الدليل فاما اذا كان الثاني اعم من الاول فالقول فيه كالقول اذا كان الاول اعم سواء
الا فيما ذكرنا اخيرا من حمله على التعظيم والتفخيم لان ذلك لا يمكن فيه واما اذا ورد الامر باشياء
ثم ورد الامر ببعضها فان ذلك قد يكون نسخا وقد لا يكون كذلك ونحن نبين ذلك في الناسخ
والمنسوخ ان شاء الله **فصل** في ذكر الامر باشياء على جهة التخيير كيف القول فيه ذهب

كثير من المتكلمين الى ان الكفارات الثلث كلها واجبة مخير فيها وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم
واليه ذهب اصحابها وقال اكثر الفقهاء ان الواجب منها واحد لا بعينه وذهب اليه جماعة من
المتكلمين وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن القولين والذي اختاره شيخنا ابو عبد الله ان الوا
واحد لا بعينه على ما يذهب اليه الفقهاء وذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلث لها صفة
الوجوب على وجه التخيير والذي ذهب اليه ان الثلثة لها صفة الوجوب لانه يجب على المكلف
اختيار احدها وهذه المسئلة اذا كشف عن معناها ربما زال الخلاف فيها واعلم ان المعنى
بقولنا ان الثلثة لها صفة الوجوب ان الله تعالى قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في
كونه مصلحة ولطفا للمكلف فاعلمنا ذلك وخيرنا بين فعلها فالمخالف في ذلك لا يخ
اما ان يوافق على ذلك ويقول مع هذا ان الواجب واحد لا بعينه فذلك يكون خلافا في عبارة
لا اعتبار به وان قال ان الذي هو لطف ومصلحة واحد من الثلثة والثنتان ليس لهما
صفة الوجوب فذلك يكون خلافا في المعنى والذي يدل على فساد هذا القول انه لو كان
الواحد منها لها صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لوجب ان يدل الله على ذلك ويعينه لانه
لا طريق للمكلف الى معرفة ما له صفة الوجوب وتمييزه مما ليس له ذلك ومتى لم يفعل ذلك
والامر على ما قلناه يكون قد كلفه ما لا دليل عليه وذلك لا يجوز ولذلك قلنا انه لا يجوز
ان يكلف الله تعالى اختيار الرسل والشرايع ولا ينصب على ذلك دليلا لان ذلك قبيح وليس
لاحد ان يقول انه يتميز له باختياره لان بعد اختياره قد سقط عنه التكليف وينبغي ان
يتميز له في حال ما وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه وتمييزه له من غيره وذلك يكون قبل
اختياره ولا يلزم على ذلك تعيين البيع عند اختيار العقد لان ذلك في الاصل تابع لاختيار
دون كونه مصلحة فكان ما يتبع ذلك مثله ويدل على ذلك ايضا انه لو كان الواحد من ذلك
له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لكان ينبغي ان لو فرضنا ان المكلف اختار غيره انه لا يجزيه
وفي ذلك خروج عن الاجماع لانه لا خلاف بين المسلمين انه لو اختار اي الثلثة كان اجزه في
ذلك بطلان هذا المذهب ايضا فلو كان الواجب واحدا لا بعينه لما جاز من الحكيم ان يخير المكلف
بينه وبين ما ليس له صفة الوجوب كما لا يحسن ان يخيره بين الواجب والمباح وليس علمه بانه

لا يختار الا ما هو الواجب بحسن لذلك لانه لو كان محسنا ته يحسنه اذا خيره بينه وبين المباح
اذا علم انه لا يختار الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف ذلك فاما من نصر ما قلناه وقال معنى
ان الله تعالى اراد كل واحد منها وكره ترك كل واحد منها مع ترك الاخر ولم يكره تركه مع فعل الاخر فلا
يمكننا الاعتماد عليه لانا قد بينا ان الامر لا يقتضي الايجاب لانه اراد الامر المامور به وكره
تركه وبينا ما عندنا في ذلك مع ان هذا المذهب يكاد لا يتصور ولا يتحقق لانه لا يخ الا يكره
ترك واحد منها ولا يكره ترك الباقي فان ارادوا ذلك فذلك قول من قال ان الواجب واحد
لا بعينه وان قالوا انه كره تركه وترك الاخر فقد جمعهما للكراهة فينبغي ان يكونا جميعا واجبين
على الجمع وذلك لا يقوله احد وقولهم ولم يكره ترك واحد مع فعل الاخر يكاد يستحيل لانه اذا كره
مع ترك الاخر فقد حصلت الكراهة له وتعلقت به لنفسها فكيف لا تكون حاصلة اذا قدرنا
فعل الاخر وتعلق من خالف في ذلك بان قال لو فرضنا انه فعل الثلث لكان الواجب منها
واحدا فكذلك قبل الفعل وقالوا ايضا لو لم يفعل الثلثة لا يستحق العقاب على واحدة منها فعلم
بذلك ان الواجب هو الواحد والجواب عن ذلك ان هذا يسقط بما جوزناه لانه اذا فعل الثلثة
فالذي كان واجبا عليه واحد وان كان الباقي له صفة الوجوب لانه كان مخيرا فيها فلاجل ذلك
استحق ثواب الواحد على جهة الوجوب والثنتان فعلهما تبرعا ولا يمتنع ان يكون الشيء له صفة
الوجوب اذا فعل مفردا فاذا فعل مع غيره كان الواحد فيها لا يتغير وجه كونه واجبا والثاني يصير
ندبا فلاجل ذلك يستحق عليه ثواب الندب وكذا اذا لم يفعل الثلث فانما يستحق العقاب على واحد
لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلثة فان قيل فايها يستحق عليه الثواب اذا جمعت وايها
يستحق عليه العقاب اذا لم يفعل شيء منها قيل له لا يلزمنا بيان ذلك بل ما يعلمه الله تعالى من انه لا يتغير
كونه واجبا اذا فعله مع غيره يثبت عليه ثواب الواجب ويستحق العقاب بترك ذلك بعينه وفي الناس
من قال انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف والاول عندي هو المعتمد

فصل في ان الامر هل يقتضي الفور او التراخي ذهب كثير من المتكلمين والفقهاء الى ان الامر
يقتضي الفور وهو المحكي عن ابي الحسن الكرخي وذهب كثير منهم الى انه على التراخي وهو المحكي عن ابي
علي وابي هاشم وذهب قوم الى انه على الوقف وقال يحتمل ان يكون مقتضاه الفور والتراخي ويحتاج

الى دليل واختلفوا فمن اجاز منهم تاخير البيان عن حال الخطاب في المجمل قال متى لم يدلّ دليل في حال
الخطاب على انّه اراد الفعل في الثّانى قطعت على انّه غير مراد فيه وتوقّف في الثالث والرّابع
وما زاد عليه وكذلك اذا جاء الوقت الثانى ولم يبيّن له انّ مراده في الثالث قطعت على انّه
غير مراد فيه ثم على هذا التدريج هذا الّذى اختاره سيّدنا المرتضى ومن لم يجز تاخير بيان المجمل عن
حال الخطاب لم يجوز ذلك والّذى ذهب اليه هو الاوّل والّذى يدلّ على ذلك انّه قد ثبت بما
دللنا عليه ان الامر يقتضى الايجاب فلو لم يقتضى الفعل في الثّانى لم ينفصل ممّا ليس بواجب في هذه الحال
لان ما ليس بواجب هذا حكمه من انّه يجوز تركه وهذا لاحق به وهذا يؤدّى الى نقض كونه موجبًا
فان قالوا انّه وان جاز تاخيره فلا يجوز ذلك الّا الى بدل وهو العزم وربما قالوا انّه يجوز له ان
يؤخّر بشرط ان يفعل في الثّالث وكذلك فيما بعد قيل له على الوجه الاوّل اثبات العزم يحتاج الى دليل
حتّى يصحّ ان يكون مخيّرا بينه وبين الفعل فامّا اذا لم يثبت ذلك فكيف يجعل مخيّرا بينه وبينه
يحصل ح ن
ولا فرق بين من اثبته من غير دليل وبين من اثبت فعلا آخر وجعله مخيّرا بينه وبينه فلمّا كان
هذا فاسدا بالخلاف كان العزم مثله وليس لهم ان يقولوا نحن لا نثبت العزم الّا بدليل وذلك انّه
لمّا ثبت ان الفعل واجب كانت الاوقات في ادائها متساوية ثم اثبتنا العزم والّا انتقض كونه
واجبًا وذلك ان هذا انّما يتمّ اذا ثبت لهم انّ الاوقات متساوية في الاداء ودون ذلك خرط القتاد
وايضا فلو كان مخيّرا بينه وبين العزم لجاز له ان يقتصر عليه ولا يفعل الواجب لانّ هذا حكم سائر
الابدال وفي ذلك اغراء له بترك الواجب الّا يفعل شيئا منه اصلا ويقتصر على العزم ابدا وفي
ذلك خروج عن الدّين فامّا من قال انّه يجوز له تاخيره بشرط ان يفعل في الثالث فقوله يفسد
من وجهين احدهما انّ على هذا القول صار مخيّرا في الوقت الثانى بين فعله وان لا يفعل وهذه
صفة النّدب الثّانى انّه لا يعلم انّه يفعل في الثالث حتّى يصحّ منه تاخيره عن الثّانى ليرد وفي
بطلان الوجهين معا ثبوت ما قصدناه وممّا يدلّ ايضا على انّ الامر يقتضى الفور انّ الامر في الشاهد
يعقل منها الفور الا ترى انّ من امر غلامه بفعل فلم يفعل استحقّ الذمّ ولو كان يقتضى التاخير
لجاز له ان لا يفعل ويعتلّ بذلك ويقول انا مخيّر بين الفعل وبين العزم عليه فلم اذمّ
وفي علمنا ببطلان هذا الاعتلال دليل على انّه اقتضى الفور وليس لهم ان يدّعوا قرينة دلّت

على انه يقتضي الفور لاجلها فمردود ذلك ان القرينة المدعاة غير معقولة فيحتاجون الى ان يبينوها وايضا فانه يذمه من لا يعرف القرينة اصلا فعلم انه انما يذمه لانه عقل من مقتضى الامر الفور دون التراخي ومما يدل ايضا على ان الفور انه لا يخلو من ان يكون المامور يجوز له تاخير الفعل لا الى غاية او الى غاية فان جاز له تاخيره ابدا لا الى غاية ففي ذلك اخراج له من كونه واجبا وان كان يجوز له تاخيره الى غاية كان ينبغي ان يكون تلك الغاية معلومة وكانت تكون مثل الاوامر الموقتة ومتى لم يفعل ذلك كان مكلفا الايقاع الفعل في وقت لا طريق له الى معرفته وذلك تكليف ما لا يطاق فان ذكروا انه يكون مخيرا بين الفعل والعزم لا الى غاية كان الكلام عليهم ما تقدم من ان في ذلك افساد التكاليف وان يقتصر المكلف من فعل الواجبات على العزم فحسب فلا يفعل شيئا منها و ذلك خلاف المعقول والدين جميعا فاما من قال مرّ يا من ذلك انه يتعين الوقت عليه اذا غلب في ظنه انه متى لم يفعل اخترم او عجز عنه فانه يقال له واي امارة توجب هذا الظن المدعى و ذلك لا سبيل له اليه على انه اذا كان مخيرا بين الفعل والعزم فلو غلب في ظنه فوت الفعل لم يغلب في ظنه فوت العزم فينبغي ان يجوز له الاقتصار عليه وفيمن وافقنا على هذا المذهب من استدل على ذلك بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وبقوله فاستبقوا الخيرات وذلك يضعف الاحتجاج به لان الظاهر من الاية انه امر بالتوبة لانها هي التي يحصل عندها الغفران وذلك متفق عليه انه على الفور فاما الفعل الواجب الذي لم يتقدمه غيره من المعاصي حتى يغفر فكيف يحمل عليه فان حمل على ان المراد بذلك استحقاق الثواب يصير الاية مجملة لانه يستحق الثواب بالواجب والندب وليس الندب واجبا اصلا ومنهم من استدل على ذلك بان قال ان الامر يقتضي ايقاع الفعل في وقت من جهة الحكمة وان لم يكن مذكورا في اللفظ فاشبه ما يقتضيه العقود والايقاعات من الطلاق والعتاق فكما ان ذلك كله على الفور وجب مثله في الامر وهذا لا يصح الاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا قياس ونحن لا نقول بالقياس اصلا فكيف يمكننا ان نعتمد على ذلك ومن قال بالقياس لا يمكنه ايضا ان يعتمد هذه الطريقة لان القياس يوجب غلبة الظن وهذه المسئلة طريقها العلم فلا يمكن الاعتماد فيها على القياس ولو جاز استعمال القياس في ذلك لكان هذا الاستدلال قوية اقترنت الى ظاهر الامر والقوم لا يمتنعون من ذلك وانما الخلاف في الاوامر المطلقة الخالية

من القرآن فعلم ان المعتمد ما قدمناه واذا ثبت ان الأمر على الفور فمتى لم يفعله فى الثانى احتاج الى دليل آخر فى وجوبه عليه فى الثالث على ما بيناه فيما تقدم وفى ذلك بطلان مذهب من قال ان بالامر الاول يلزمه الفعل فى الثالث والرابع الى ان يحصل الفعل واستدل من قال ان الامر يقتضى التراخى بان قال ان الامر انما يقتضى كون الفعل واجبا وليس للاوقات ذكر فى اللفظ وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه باولى من بعض فينبغى ان يكون مخيرا فيه لانه لو اراد ايقاعه فى بعضها لبينه فمتى لم يبينه دل على انه مخير فى ذلك كله والجواب عن ذلك ان يقال ان الاوقات وان لم تكن مذكورة فى اللفظ فوقت الفعل هو الثانى وهو معلوم بالادلة التى ذكرناها فيجب المصير الى مقتضاها وقولهم انه لو اراد ايقاع الفعل فى الثانى لبينه فعندنا انه بينه بالادلة التى قدمناها ثم لاصحاب الوقف ان يقولوا ولو اراد التراخى لبينه فيجب ان يتوقف فى ذلك وينتظر البيان ومتى اعتمد ذلك اصحاب الوقف كان الكلام عليهم ما تقدم من ان الدليل قد دل على انه يقتضى الفعل فى الثانى وان اعتمدوا على انهم وجدوا الامر مستعملة فى الفور والتراخى فقد بينا ان نفس الاستعمال لا يدل على ان ما استعملوه حقيقة وذلك مجاز عندنا اذا استعمل على ما قالوه وهذا جملة كافية فى هذا الباب

فصل فى الامر الموقت ما حكمه لا يجوز ان يرد الامر من الحكيم بعبارة معلقة بوقت يقصر الوقت عن ادائها فيه فان لم يقصر عن ذلك نظر فيه فان كان مما يستغرق اداء العبادة فيه وجب ادائه فيه بلا خلاف وذلك نحو الصوم المعلق بالنهار فانه يجب اداؤه فى جميعه وان كانت العبادة يمكن ادائها فى بعضه فاختلف العلماء فى ذلك فمنهم من قال الوجوب متعلق باول الوقت ومنهم من قال يجب اداؤه فى آخره ومنهم من جعله مخيرا بين ادائه فى اوله وآخره وفيما بين ذلك فان آخره الى آخره تضيق عليه الاداء فيه ثم اختلفوا فقال قوم منهم يجب عليه الفعل فى اوله فمتى لم يفعل وجب عليه العزم على فعله فى آخره ومنهم من قال هو مخير فى الاوقات كلها ولا يجب عليه العزم ومن العلماء من وقف فى ذلك وانتظر البيان وقال كل ذلك جائز والذى يقوى فى نفسى انه اذا وردت العبادة معلقة بوقت له اول وآخر من جهة اللفظ فانه يكون مخيرا بين ادائها فى اوله وآخره فان لم يفعل فى اوله وجب عليه العزم على ادائه فى آخره ثم يتضيق فى آخر الوقت وذلك نحو ان يقول الله تعالى تصدق اليوم بدرهم او صم فى هذا الشهر يوما فانه يكون مخيرا بين ان يتصدق فى اول النهار

او وسطه او آخره وكذلك يكون مخيرا بين ان يصوم في اول الشهر او وسطه او آخره الا ان يقوم دليل
على انه واجب في اوله فيخرج عن هذا الباب والذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل الوقت الاول
في تناول الامر له باداء العبادة فيه فليس لنا ان نجعل احدهما هو الواجب فيه دون الآخر فينبغي
ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا يرجع عليكم في آخر الوقت فانكم
جعلتموه مضيقا فان ذلك لا بد فيه في آخر الوقت لانه ان لم نقل ذلك ادى الى فوات
العبادة وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقت له وليس
لاحد ان يقول ان هذا ينتقض بما ذكرتموه في الباب الاول من ان الامر يقتضي الفور وانه
يجب المأمور عقيبه وذلك انا انما قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد
فحملناه على الفور وحمل مخالفونا على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك
في الامر الموقت لانه قد عين فيه الوقت وذكر اوله وآخره فقلنا انه مخير فيهما فان قيل فكيف
اوجبتم العزم بدلا منه في الوقت الاول ولم يذكر العزم في اللفظ وهلا الزمكم ما الزمتموه
من خالفكم في الامر المطلق وانه يقتضي التراخي واوجب العزم بدلا منه في كل الاوقات قيل له
اذا ثبت ان الامر يتناول الوقت الثاني كتناوله الوقت الاول وهو يقتضي الوجوب
فمتى لم يثبت العزم بدلا منه في الاول ادى ذلك الى خروجه عن كونه واجبا فلا بد من ذلك
اوجباه وليس كذلك في الامر المطلق لانه لم يثبت للخصم انه يجب في الاوقات ولان الامر
تناول الاوقات على جهة البدل فيثبت العزم بدلا منه في الاول بل كان الوقت الذي يلزمه
اداء الفعل فيه هو الثاني لم يجز ان يثبت العزم بدلا منه واحتج المخالف في اثبات
ذلك الى دليل فاما من قال انه يجب تأخيره فمتى فعل في الاول كان نفلا فذلك نقض لا
الامر الايجاب انتقال الى مذهب من يقول انه يقتضي الندب في ذلك خلاف الصحيح على ما
دللنا عليه قال لو كان واجبا في اوله لكان متى لم يفعله فيه استحق الذم لان بذلك
تميز الواجب عن النفل فلما لم يستحق الذم بالا يفعل في الاول علمنا انه نفل فيه قيل له
انما يجب ان نقول بسقوط الذم عمن لم يفعل فعلا بعينه على انه ندب اذا لم يكن هناك
امر يسند ذلك اليه الا كونه نفلا فاما اذا كان هناك امر يسند اليه ذلك فلا يصح

يجوز ؟

الا ترى انا اذا فرضنا ان هناك ما يقوم مقامه ويسد مسده من الواجب فمتى لم يفعله وفعل ذلك
الامر لم يستحق الذم وانما يتم ذلك في الامر المضيق اما بفعل واحد او وقت واحد فمتى لم يفعله بعينه
او في ذلك الوقت استحق الذم وقد بينا ان هذه المسئلة بخلاف ذلك وان هناك عزماً يقوم
مقامه فان عادوا الى ان يقولوا العزم ليس عليه دليل كررنا عليهم الكلام الاول وهو انه اذا تناول
الامر الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول فلا بد متى لم يفعل في الاول من عزم والاخرج من كونه
واجبا الى ان يكون نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا من ذلك الى
فعل العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلاً نقض
لكونه واجبا وليس ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين
فان قيل فعلى هذا المذهب ما قولكم في صلوة الظهر التي لها وقتان اول واخر وكذا سائر
الصلوات قيل له اختلف العلماء في ذلك واصحابنا ايضاً فمن الفقهاء من جعل الفرض
متعلقاً باخره ومتى فعله في الاول كان نفلا وربما سماه موقوفاً على ان ياتي عليه الوقت
الاخر وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم له بالوجوب
ومع تسميته نفلاً يكون قد اجزأ عن الواجب هذا هو المحكي عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب
ابي حنيفة وذهب باقي الفقهاء الى انه مخير في الاوقات كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الوقت
الاول بالفضل ومنهم من لم يرجح وسوى بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان شيخنا
ابو عبد الله يذهب الى ان الوجوب يتعلق باوله وانه متى لم يفعل استحق الذم والعقاب الا
انه متى تلافاه سقط عقابه وذهب سيدنا المرتضى الى انه مخير في الاوقات كلها اولها واخرها
غير ان ادائها في الاول فضل واذا نصرنا المذهب الاول نقول انما قلنا ذلك لانه لم يخير على
كل حال بين الصلوة في اول الوقت واخر الوقت وانما فرضه الوقت الاول فلا يصح ان يجعل
مخيرا بينه وبين ما لم يجعل له ويجري ذلك مجرى الامر المضيق المعين بوقت متضيق وليس لهم
ان يقولوا ان ذلك ينقض ان يكون الصلوة لها وقتان وذلك انا نقول اذا نصرنا هذا
المذهب ان لها وقتين في الجملة بالاضافة الى مكلفين فاما اذا اضفناها الى كل واحد من المكلفين
فان لها وقتاً واحداً فيكون الوقت الاول لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة فيه ومن

علّة او مرض او شغل دينيٍّ او دنياويٍّ والوقت الثاني يكون وقت من له بعض هذه الموانع فتكون للصّلوة وقتان بالاضافة الى من وصفناه فان قالوا هذا خلاف الاجماع لانّ كلّها تقول ان كل صلوة لها وقتان فلا يفصلون هذا التفصيل قيل لهم هذا اجماع مدّعى لانّ من خالف في هذا يخالف فيه ويرجع في ذلك الى الروايات الصادرة عن ائمّة الهدى عليهم السّلام ومتى نصرنا الذي الاخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر وان النبيّ بيّن لكلّ صلوة وقتين وقال ما بينهما وقت ولم يفصل فينبغي ان يكون مخيّراً فيها ويقوّي ذلك باخبار كثيرة وردت عن الائمّة عليهم السّلام متضمّنة لذلك يعارض تلك الاخبار والكلام في تعيين هذه المسئلة كلام في فرع والّذي ذكرناه اوّلاً كلام في الاصل فلا ينبغي ان يخلطهما جميعاً ويمكن ان ينصر المذهب الاوّل في الصّلوة بان يقال انّ الاحتياط يقتضي اداءها في الاوّل لانه اذا تناول الامر ذلك والاخبار تقابلت في جواز تاخيرها عن اوّل الوقت والمنع من ذلك فينبغي ان يتعارض ويرجع الى ظاهر الامر في وجوب الصّلوة الاوّل في الوقت فان قيل لو كانت الصّلوة واجبة في اوّل الوقت لكان متى لم يفعل فيها استحقّ العقاب واجمعت الامّة على انه لا يستحقّ العقاب ان لم يفعلها في اوّل الوقت فان قلتم انه اسقط عقابه قيل لكم وهذا ايض باطل لانه يكون اغراء له بالقبيح لانّا اذا علم انه متى لم يفعل الواجب في الاوّل مع انه يستحقّ العقاب عليه سقط عقابه كان ذلك اغراء قيل له ليس ذلك اغراء لانه انما علم اسقاط عقابه اذا بقي الى الثاني واداها وهو لا يعلم انه يبقى الى الثاني حتى يؤدّيها فلا يكون مغرى بتركها وليس لهم ان يقولوا فعلى هذا لو مات عقيب الوقت الاوّل ينبغي ان لا يقطع على انه غير مستحقّ العقاب وذلك خلاف الاجماع ان قلتموه وذلك ان هذا الاجماع غير مسلم بل الذي نذهب اليه ان من مات في الثاني مستحقّ العقاب امره الى الله تعالى ان شاء عفى عنه وان شاء عاقبه فادّعاء الاجماع في ذلك لا يصحّ فامّا من خيّر بين الاوقات ولم يوجب العزم في الاوّل بدلاً منه فان ذلك يقتضي كونه واجباً لانّ هذا حكم النّدب ثم ادّى الى مساواة الواجب للنّدب ينبغي ان يحكم ببطلانه ومن قال انه نفل في الاوّل فقوله يبطل بما ثبت من اقتضاء الامر الايجاب ثم خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى وقد مضى الكلام

يكون

ز بدیا ئ آ

فيها ويدل ايضاً على بطلان هذا القول ان الصلوة في اول الوقت لو كانت نفلاً لكان متى نوى بها النفل لكانت تجزئ عن الفريضة لان النية المطابقة للصلوة اولى من ان يجزئ معها الصلوة من النية المخالفة لها وقد اجمعوا على انه متى نوى بها النفل لم يجز فبطل بذلك كونها نفلاً في الاول واما اذا قال انها موقوفة فكلامه غير محصل لان الوجوه التي تقع عليه الافعال فتكون واجبة او ندباً لا يتاخر عن حال الحدوث ولا يكون امورا منتظرة فان وقعت الصلوة في الوقت الاول على وجه الندب فينبغي ان يكون ندباً وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها ندباً فاما ما يتفرع على هذه المسئلة من وجوب القضاء على الحائض اذا طهرت في اخر الوقت او سقوطه عنها فكلام في الفرع وقد بينا الصحيح من ذلك في كتب المصنفة في الفقه فمن اراد ذلك وقف عليه من هناك وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ان الامر هل يدخل تحت امره ام لا

اعلم ان الصحيح انه لا يجوز ان يدخل الامر تحت امره ويفارق ذلك الخبر والذي يدل على ذلك ان الامر لا يكون امرا الا باعتبار الرتبة فيه على ما بيناه فيما تقدم وهي ان يكون الامر فوق المامور وهذا لا يصح ان يدخل بين الانسان وبين نفسه والخبر ليس كذلك فانه يجوز ان يخبر الانسان عن نفسه ويجمع بينه وبين غيره في تناول الخبر لهما لان الرتبة غير مراعاة في الخبر وليس لهم ان يقولوا اليس هذا المثال مثالاً للامر لانكم قلتم لا يحسن ان يامر الانسان نفسه ومثل هذا موجود في الخبر لانه لا يحسن ايضا ان يخبر نفسه وانما الاخبار عنها فليس يشبه لذلك وذلك انه انما لا يحسن ان يخبر الانسان نفسه لانه عبث لان الخبر انما وضع للافادة فاذا كان عالما بما يخبر به فاخباره نفسه بذلك لا فائدة فيه وكان عبثا وليس كذلك الامر لانه انما قبح لفقد الرتبة المراعاة في كونه امرا وكذلك القول اذا اخبر غيره بلفظ فلا يجوز ان يقصد باللفظ اخبار نفسه لما قلناه من انه عبث وانما قلنا انه يصح ان يخبر عن نفسه ليعلم بذلك ان الرتبة غير مراعاة في الخبر اصلاً فاذا ثبت هذه الجملة فالنبي اذا امر غيره بفعل لا بد ذلك على انه مامور به ايضا الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم به لاجل الدليل وبما فرغ ذلك

افعاله لانها بالعكس من اوامره لان افعاله تختص ولا يعلم انها متعدية الى غيره الا بدليل واوامره متعدية ولا يعلم تناولها له الا بدليل فاختلف الامران **فصل** في ذكر الشروط التي يحسن معها الامر **اعلم** انه لا يحسن الامر الا بعد ان يكون الامر على صفة والمامور على صفة والامر به على صفة فاذا اجتمع ذلك كله حسن الامر ومتى اختل شيء من ذلك لم يحسن ونحن نبين جميع ذلك اما ما يجب ان يكون عليه الامر فان كان ممن يعلم العواقب وهو الله تعالى فلا بد من ان يكون عالما بان المامور يتمكن من اداء ما امر به ويعلم ان المامور به على وجه يحسن الامر به ويعلم انه مما يستحق بفعله الثواب ويكون غرضه وصوله الى الثواب واما اذا كان الامر ممن لا يعلم العواقب من الواحد منا فانه يحسن منه الامر اذا ظن في المامور ما ذكرناه بان يشرط اداءه ان قدر عليه لانه اذا لم يعلم العواقب فان الظن يقوم له مقام العلم ولو لم يحسن مع الظن لما حسن من الواحد منا ان يامر غيره البتة لانه لا طريق له الى العلم بانه يقدر عليه او لا يقدر عليه في المستقبل ولا بد ان يعلم حسن المامور به ويقصد بذلك وجها حسنا ولا يقوم الظن في ذلك مقام العلم والشرط لا يدخل في ذلك كما دخل في كونه قادرا ولاجل هذا لا يحسن منا ان نامر غيرنا بفعل في الغد الا بشرط ان يكون قادرا عليه في الغد ولا يجوز ان نامره بفعل لا نعلم حسنه في الحال فبان الفرق بين الامرين ولو ان قائلا سوى بين حسن الشرط في الامرين لم يكن ذلك بعيدا لان الواحد منا يامر غلامه بان يرد وديعة انسان عليه في الغد ولا بد من اشتراط كونه قادرا عليه في حال الرد ولا بد من شرط كونه حسنا في ذلك الوقت ايضا لانه لو عرض في حال الرد وجه من وجوه القبح من غصب ظالم لها او غير ذلك من وجوه الفساد لم يحسن ردها في تلك الحال فاما القصد بذلك وجها من وجوه الحسن فلا بد منه على كل حال ومن الناس من جوز في القديم تعالى ايضا ان يامر بشرط ان يبقى على كونه قادرا قبل حال الفعل بوقت ولا يمنعه منه والصحيح الاول لان الشرط انما يصح فيمن لا يعلم العواقب فاما من يعلمها فلا يحسن منه ذلك ومتى قيل انه يحسن ذلك الامر بذلك لطفا لغير ذلك المكلف كان ذلك ايضا فاسدا باطلا لانه لا يخلو من ان يكون المامور نفسه ذلك الفعل مصلحة

له اولا يكون كذلك فان كان مصلحة له فيجب تداركه عليه ولا يمنع منه وان لم يكن مصلحة له فلا يحسن ان يوجب عليه ما هو لطف للغير فلاجل ذلك قلنا ان النبي لا بد ان يكون له في تحمله اعباء الرسالة لطف ولولا ذلك لما وجب عليه الاداء فكذلك القول هاهنا ولا بد ان يكون القديم تعالى عالما بان المكلف يفعل ما امر به ولا يعصيه فيه او يكون في ذلك لطف للغير ان علم انه يعصي على ما نقول في قبح تكليف من علم الله انه يكفر اذا لم يكن فيه لطف للغير ومن خالف في ذلك لم يشترط هذا الشرط وفي الناس من شرط في حسن امر الله تعالى ان لا ينهى عنه في المستقبل ومنهم من لا يشترط ذلك ونحن نبين الصحيح في ذلك في باب الناسخ والمنسوخ ان شاء الله تعالى واما الصفات التي يجب كون المامور عليها فهي ان يكون متمكنا من ايقاع الفعل على الوجه الذي امر به فان كفى في ذلك مجرد القدرة اقتصر على فعله فيه قبل الفعل بحالة واحدة او قبل ذلك باحوال وان كان الفعل يحتاج الى العلم فلا بد من حصوله في حال وقوع الفعل فان كان العلم من فعله مما قبل ذلك من سببه باوقات يمكنه تحصيل العلم فيها في حال الفعل وان كان يحتاج الى نصب الادلة نصبت له لينظر فيها فيعلم ما كلف وان كان محتاجا الى آلة مكن منها فان كانت محلا للفعل مثل اللوح في الكتابة والسكين في القطع وغير ذلك او ما يكون في حكم المحل مكن منها في حال الفعل وان كانت الآلة مما يحتاج الى تقدمها مكن منها قبل الفعل مثل القوس في الرمي وان كان الفعل يحتاج الى الآلة في حال الفعل وقبله مكن منها في الحالين على ما قلناه في السكين في القطع وغير ذلك وان كان الفعل يحتاج في ايقاعه على وجه الى الارادة مكن فيها ولا يصح منعه منها عند من قال بالارادة وما يحتاج الى النظر والسبب فلا بد من تمكينه منهما ومن شرائطه ايضا اللازمة الا يكون ملجأ الى ما امر به هذه صفته لا يحسن الا ترى انه لا يحسن ان يكلف الانسان ان لا يقتل نفسه لانه ملجأ الى ذلك وكذا لو اوقف بين يدي السبع لا يحسن ان يكلف العدو فاما من قال لا يحسن ان يكلف الانسان قتل نفسه لانه ملجأ الى ذلك فغلط لان الالجاء انما هو الى ان يقتلها فاما الى قتلها فليس بحاصل وعلى هذا يحسن ان يكلف قتل نفسه ولهذا اخبر الله تعالى عن قوم فيما مضى انه كلفهم قتل نفوسهم بقوله

تعم

تعالى فتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم وكان يحسن ان يكلف من شاهد النبي الوقوف
لان الالجاء انما هو الى الحرب لا الى الوقوف واما الصفة التي يجب كون الامر عليها فان
يكون متقدما للوقت الذي كلف المامور ان يفعل فيه لانه متى لم يتقدم لم يفد التعبد
في الفعل ولا يصح فيه ان يستدل به على وجوبه عليه فيجب تقدمه عليه من هذا الوجه
فاما قول من قال من المجبرة ان ما يتقدم يكون اعلاما ومن شرط الامر ان يقارن الفعل
فغلط لانه ان اراد بقولهم انه اعلام انه مما يصح ان يعلم به لزوم المامور به في وقته
فهو خلاف في عبارة وان قالوا يعلم به ان الامر سيحدث في وقته امرا اخر فليس في الامر
المتقدم دلالة عليه ذلك على ان هذا القول من قائله دفع لما يعلم ضرورة خلافه
لان الاوامر في الشاهد لا يكون قط الا متقدمة ومتى لم يكن كذلك لم يحسن فكان امره
تعالى الا ترى انه انما يحسن من الواحد منا ان يامر غلامه ان يسقيه ماء قبل ان يستقيم
ويصح منه ان يسقيه فاما في حال ما سقاه فلا يحسن ذلك فمن ارتكب حسن ذلك
كان دافعا للضرورات واما تقدمه قبل وقت الفعل باوقات فليس بواجب لكنه
يحسن اذا كان فيه معنى نحو ان يكون فيه صلاح لمن خوطب به بان يكلف اداؤه
الى من امر به ممن يوجد في المستقبل نحو امر الله تعالى لنا في وقت النبي عم بقوله اقيموا الصلوة
لانه لا خلاف بين الامة انه امر لسائر المكلفين وان اهل كل عصر قد كلفوا اداؤه
الى اهل العصر الثاني ويدل على حسن ذلك ايضا انه يحسن في الشاهد ان يامر الواحد
منا غلامه بفعل بعد اوقات كثيرة ويحسن من الموصي ان يوصي لولده ولمن يجي بعدهم
من النسل ويامر ان يفعلوا في الوصية ما يريده وهذا لا يدفع حسنه منصف وعلى هذا
لو قلنا انه يحسن امر المعدوم والعاجز بان يفعل الفعل في الوقت الذي قد علم ان علته
ستزاح فيه ويتمكن من فعله ونبين في ذلك ان الفعل الذي امر به لا يحتاج الى تقدم
القدرة في حال الامر لانها لو وجدت في تلك الحال وعدمت في حال الحاجة الى الفعل
لم يحسن امره فدل على ان الحاجة اليها تقع قبل حال الفعل بحال ولو لم يحسن ذلك لم
يحسن من الواحد منا ان يامر غيره بان يفعل في غد فعلا يحتاج الى الة مع عدمها

وان علم انه يتمكن منها في غد حتى يجب الا يحسن منا ان نأمر النجار باصلاح الباب الا بالاله التي بها يصلحه في يده وهذا انما لا يحتاج الى افساده لانه معلوم ضرورة خلافه وهذه جملة كافية في هذا الباب

الكلام في النهي فصل في ذكر حقيقة النهي وما يقتضيه وجملة من احكامه

النهي هو قول القايل لمن دونه لا تفعل كما ان الامر قوله له افعل وما دل على احدهما دل على الآخر بالطريقة واحدة وانما يكون نهيًا اذا كره الناهي المنهي عنه عند من قال بذلك والذي اقوله في ذلك ما قدمت ذكره في باب حقيقة الامر من ان هذه الصيغة وضعها اهل اللغة ليدلوا على ايجاب الامتناع من الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك الشيء قبيح لانه لا يوجب الامتناع مما هو حسن فهو اذا دلالة على القبيح وقد يرد هذه الصورة لا تفيد النهي على الحقيقة على ضرب من المجاز مثل ما قلناه في صيغة الامر ولاجل هذا قلنا في قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة ان صورته صورة النهي وليس ما تناوله قبيحا بل الاولى تركه وعبر عن ذلك بانه نهي بقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة مجازا من حيث كانت صورته صورة النهي على الحقيقة الا ان هذا مجاز لا يثبت الا بدليل والاول هو الحقيقة والدلالة على ذلك ما دللنا به على صورة الامر سواء وشرايط حسن النهي يقارب حسن الامر على السواء فاما شرايطه اقتضائه التكرار او الامتناع مرة واحدة فاكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال ان الامر يقتضي مرة واحدة ومن قال انه يقتضي التكرار قالوا في النهي انه يقتضي التكرار ومنهم من سوى بينهما وقال النظر يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل ومنهم من وقف في ذلك كما وقف في الامر والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وانما قلنا ذلك من حيث ان النهي اذا كان دلالة على قبح المنهي عنه اذا صدر من حكيم انما يدل على انه قبيح في الثاني لان مقتضاه الفور وما بعد ذلك من الاوقات لا يعلم ان الفعل فيها قبيح بل يحتاج الى دليل فمن ادعى تساوي الاوقات في ذلك كمن ادعى تساوي الاوقات في اقتضاء الامر الفعل فيها وذلك باطل على ما بيناه وشبهة من قال انه يقتضي التكرار الرجوع الى الشاهد وان النهي يقتضي ذلك وذلك غير مسلم بالاطلاق فان

وشبهه

النهي حقيقته احكام النهي

بلغ

استعمل في ذلك بقرينة من شاهد الحال وغيرهما فلا يمكن ادّعاء الحقيقة في ذلك فاذا ثبت
ذلك فانّما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور
فالادلة فيهما سواء وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم
يقترن به البيان دلّ على انه قبيح في الثاني فاما النواهي الواردة في القرآن والسنّة وانها
يقتضي التأبيد فانّما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما انّ
مثل ذلك علم انّ الاوامر على التكرار عند الاكثر فاما النهي المقيّد بوقت فلا خلاف بين
المحصّلين انه لا يقتضي وجوب الانتهاء في غير ذلك الوقت وانّما يعلم ذلك بدليل مثل
ما قلناه في الامر المقيّد فامّا النهي عن الشيء فليس بامر بضدّه لا لفظا ولا معنى لمثل
ما قلناه في الامر سواء وانّما يدلّ على ان ما عدا المنهي عنه من اضداده مخالف له اذا
كان صادرا من حكيم لانّه اذا كان دلالة على القبح فما عدا ذلك الشيء لو كان قبيحا مثله
لوجب ان ينهى عنه ايضا كما نهى عن ذلك فلمّا لم ينه عن جميع اضداده ولا عن بعضها دلّ
على انّه مخالف له وقد تكون مخالفة له بان تكون واجبة وندبا ومباحا فلا يمكننا
ان نقول انّ ذلك امر بضدّه لان الامر يقتضي الايجاب على ما بيّناه اللّهم الّا ان نقول انه لو كان
في اضداده ما هو واجب وندب لوجب بيانه فلمّا لم يبيّن دلّ على انها مباحة فان ذلك
يمكن الاعتماد عليه هذا اذا كان له اضداد كثيرة ويمكن الانفكاك من جميعها فامّا اذا لم
يمكنه الانفكاك من جميعها ولا بدّ من ان يكون فاعلا لواحد منها فانّه لا يكون ايضا واجبا
عليه لانه انّما يجب الشيء اذا كان مما يصح ان يفعل والا يفعل فامّا ما لا ينفك عنه فلا يصح
وصفه بالوجوب ولاجل هذا قلنا ايضا اذا لم يكن للمنهي عنه الا ضدّ واحد ولا يمكنه
الانفكاك منه لم يوصف بانّه واجب عليه من حيث لا يصحّ الّا يفعل وما هذا حكمه
لا يصح ان يجب عليه فان كان له ضد واحد ويصح انفكاكه منهما جميعا فمتى لم يجب عليه
ذلك الشيء او يندب اليه يجب ان يكون مباحا كما قلناه في الاضداد الكثيرة سواء فامّا
النهي اذا تناول اشياء فلا يخلو من ان يكون متضادة او مختلفة فان كانت متضادة
فلا يخلو من ان يصح انفكاكه من جميعها الى امر آخر ولا يصحّ ذلك فيها فان كان يصحّ انفكاكه

من جميعها جاز ان ينهى عنها الجمع على جهة التخيير ولا يجوز ان ينهى عنها جميعاً على وجه الجمع
لان كونها متضادة يمنع من صحة الجمع بينهما وقال بعض يصح النهي عنه وان كان لا يصح
انفكاكه من جميعها فلا يجوز ان ينهى عن جميعها على حال لان ذلك تكليف لما لا يطاق وكذلك
اذا نهى عن ضدين ولهما ثالث جاز ان ينهى عنهما جميعاً على وجه التخيير ولا يجوز ان ينهى عنهما جميعاً
على الجمع لمثل ما قلناه وان لم يكن لهما ثالث لم يجز ان ينهى عنهما جميعاً على حال لمثل ما قلناه
وان كان ما تناوله النهي اشياء مختلفة او شيئين مختلفين فانه يصح ذلك على وجه الجمع والتخيير
معاً وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه كما لا يمتنع ان يكون فعلهما مفسدة
اذا جمع بينهما فينهى عنهما جميعاً على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع ان يكون فعل كل واحد منهما
اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه
التخيير مثل ما نقوله في الامر فالفرق بين النهي والامر في هذا الباب لا يمكن والقول في
الامر اذا تناول ضدين مثل القول في النهي سواء لانه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر
بهما على التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك ان لم يكن لهما
ثالث ما جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير فلا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه فاما
اذا تناول الامر اشياء مختلفة فانه يجوز ذلك على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف وانما الخلاف
في انه يكون الجميع واجبة او واحد لا بعينه وقد قلناه ما عندنا في ذلك فاغنى عن الاعادة
وهذه جملة كافية في هذا الباب وما عدا ما ذكرناه احكام النهي فيها حكم الامر على السواء
فلا معنى لتكرار القول فيه **فصل** في ان النهي يدل على فساد المنهي عنه ام لا ذهب
اهل الظاهر وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير من المتكلمين الى ان النهي
يدل على فساد المنهي عنه وذهب اكثر المتكلمين والباقون من الفقهاء الى ان ذلك لا
يدل على كونه غير مجز وهو الذي حكاه ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه
بعض اصحاب الشافعي والذي اذهب اليه هو الاول وينبغي ان نبين اولاً تحقيق الخلاف في
ذلك وما المراد به ثم نتكلم في صحة ذلك وفساده فمعنى قولنا ان المنهي عنه غير مجز هو ان
الذمة اذا تعلقت بها عبادة لا يجب اداؤها على شروط فمتى اداها على وجه قبيح منهي عنه فان

فمتى

ذمته لا تبرأ و تجب عليه قضاؤها و من خالف في ذلك يقول لا يعلم بمخالفته الامر وارتكابه النهي ان ذمته غير بريئة بل لا يمتنع ان تبرأ ذمته بفعل القبيح كما تبرأ بفعل ما هو حسن والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كون الشئ مأمورًا به يقتضي كونه حسنًا ومصلحة للمكلف وكونه منهيًا عنه يدل على انه مفسدة له ومحال ان يكون ما هو مفسدة يقوم مقام ما هو مصلحة لان ذلك متضاد فان قالوا لكان يمتنع ان يقول الله تعالى او النبي لا تفعل كيت وكيت ولكن ان فعلته قام لك ذلك مقام المصلحة قيل له الذي فرضته غير ممتنع لكن ثبوت ذلك يحتاج الى دليل والظاهر من النهي ان المامور به لم يحصل متى ارتكبه واذا لم يحصل فلم يحصل برائة الذمة فان قالوا وكذلك وجوب القضاء عليه يحتاج الى دليل قيل له اذا فعل المامور به على الوجه المنهي عنه يدل على ان ما امر به لم يفعله واذا ثبت انه لم يفعل ما امر به فلا خلاف بين الامة انه يجب عليه قضاؤه لانه لا فرق بين ان لا يصلي في انه يجب عليه القضاء وبين ان يصلي بغير طهارة في انه ايضًا يجب عليه القضاء في الحالين معًا فان قالوا الطهارة شرط في صحة الصلوة وكل موضع ثبت ان النهي عنه شرط في صحة العبادة فانه يدل على انها غير مجزية وانما الخلاف فيما ليس بشرط في صحة العبادة هل يكونا مجزيا ام لا قيل له فعلى هذا ينبغي ان تسقط الخلاف فانه متى فرضنا ان النهي لا يتعلق بشئ يتعلق بالعبادة ولا بشئ من شرائطها فانا لا نحكم بفساد العبادة لان على هذا التقدير يكون قد ادى العبادة على الوجه الذي امر بها والنهي انما يتعلق بشئ آخر منفصل عنها فلا تعلق بينه وبينها على حال فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لما قام دليل على ان كثيرًا من الاشياء المنهي عنها قام مقام الواجب الحسن مثل الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة والطلاق البدعي والوطي في الحيض والذبح في السكين المغصوبة وغير ذلك من الاشياء التي تقرر في الشرع كونها مجزية قيل له الذي يذهب اليه ان جميع ذلك غير مجز ولا محكوم بصحته فان دل دليل على ان بعضه مجز وقام مقام الصحيح صرنا اليه بدليل ونحن نبين جميع ذلك فصلا فصلا بان اما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح لان الوضوء لا يصح عندنا الا بنية القربة

وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة وذلك لا يمكن في المغصوب لانه قبيح فلا يصح التقرب به واذا ثبت ذلك فلا يصح وضوئه واذا لم يصح وضوئه فكانه صلى بغير طهارة واذا صلى بغير طهارة فلا خلاف انه يلزمه قضاؤها وليس لهم ان يقولوا ما كان يمتنع ان يقال ان هذا الفعل وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن قيل له ذلك يحتاج الى دليل ولو ان قائلا قال ذلك في الصلوة بغير طهارة وانها ما كانت تمتنع ان تقوم مقام الصلوة بطهارة فما كان جوابكم يكون جوابنا وليس لهم ذلك الا ما قلناه من ان ذلك يحتاج الى دليل وكذلك الصلوة في الدار المغصوبة لا تصح لان نية القربة بها لا يصح وليس لهم ان يقولوا اليست الصلوة هي الغصب بل الصلوة تشتمل على افعال لا تعلق لها بالغصب وهي حسنة تصح القربة فيها وذلك ان الصلوة هي الاركان المخصوصة في الدار من القيام والقعود وتلك قبيحة بلا خلاف وليست الصلوة امرا اخر منفصلا من ذلك واذا كان كذلك ثبت ما قلناه واما الطلاق البدعي فعندنا انه غير واقع اصلا ومن قال بوقوعه في موضع وان وافقنا في هذا الاصل يقول ان ذلك انما قلناه بدليل ولو خلينا وظاهر النهي لحكمنا انه غير مجز واما الوطي في الحيض فيما يتعلق به من لحوق الولد وتحليل المرأة للزوج الاول ووجوب المهر كاملا ووجوب العدة وغير ذلك من الاحكام فان جميع ذلك انما يثبت بدليل ولو خلينا وظاهر النهي لما اجزنا شيئا منه على حال فاما الذبح بالسكين المغصوبة فيمكن ان يقال ان القبيح هو التصرف في السكين فما يحصل في السكين من الافعال قبيحة وليس الذبح حالا في السكين ولا يمتنع ان يكون الذبح حسنا وان كان سببه الذي اوجبه قبيحا الا ترى ان من رمى مؤمنا فاصاب كافرا حربيا فان رميه يكون قبيحا وان كان ما حصل عنه من قتل الكافر حسنا فكذلك القول فيما قلناه ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه رجوع الامة من عهد الصحابة الى يومنا هذا في فساد الامور وبطلانها الى تناول النهي لها فلولا انهم عقلوا ذلك من النهي والا لم يرجعوا اليه على حال وليس لهم ان يقولوا انهم رجعوا الى ذلك لدليل دلهم على ذلك وذلك ان هذا القول ينقض رجوعهم

الى النهي لانهم اذا حكموا ببطلان الشئ وفساده لدليل دلهم على ذلك فلا تعلق للنهي بذلك ولا معنى لرجوعهم اليه فان نازعوا في رجوعهم الى ذلك كان ذلك دفعًا لما هو معلوم خلافه وقيل لهم بينوا في شئ من الاشياء انهم رجعوا الى العمل به لا يمكننا ان نقول في النهي مثله ويدل على ذلك ايضًا انا قد دللنا على ان الامر يقتضي اجزاء المامور به فينبغي ان يكون النهي يقتضي كونه غير مجزٍ لانه ضده فان خالفونا في الامر فقد دللنا على ذلك فيما مضى فاغنى عن الاعادة ويمكن الاستدلال بما روي عنه ؏ من ادخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد على صحة ما ذهبنا اليه لان ارتكاب النهي خلاف الدين بلا خلاف فيه فان قالوا معنى الرد في الخبر انه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب وذلك لا تعلق له بالاجزاء لانا قد بينا انه مع كونه غير مقبول فلا يستحق عليه الثواب لا يمتنع ان يقع موقع الصحيح قيل لهم ذلك تخصيص الخبر وينبغي ان يحمل الخبر على عمومه وشموله فيحكم بان ذلك لا يقبل ولا يستحق عليه الثواب ولا يقع به الاجزاء فمن ادعى تخصيصه احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا انما يمكن الاستدلال بالخبر اذا ثبت ان ارتكاب النهي ليس من الدين ومن خالف في ان ذلك مجزٍ يقول انه من الدين وذلك انه لا خلاف في ان ذلك قبيح وما هو قبيح لا يكون من الدين لان كونه من الدين يقتضي كونه حسنا وزيادة وانما الخلاف في ان ذلك وان كان كذلك هل يجوز ان يقوم مقام ما هو حسن ام لا وذلك يحتاج الى دليل وقد استدل قوم على ذلك ايضًا بان قالوا كونه مجزيا لا يمكن ان يعلم ذلك بلفظ الامر والاباحة فان قلتم بذلك فكونه قبيحًا من كونه مامورا به ومن كونه مباحًا واعترض من خالف في ذلك بان قال يعلم ذلك بغير الامر والاباحة وهو ان يقول النبي ؏ لا تفعل كذا وكذا فان فعلت ذلك فقد اجزأ عنك وقام مقام الحسن الواجب او المباح واستدلوا ايضًا بان قالوا قد ثبت ان النهي عن الربا في القرآن دل على فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون سائر النواهي كذلك واعترض من خالف في ذلك بان قال لم نعلم ذلك بظاهر النهي بل بقرينة وهو قوله لا تاكلوا الربا فلو كان ذلك مجزيا لما نهى عن اكله وقالوا النهي عن ذلك مثل النهي عن تلقي الركبان وعن البيع يوم الجمعة وغير ذلك وكذلك لا يدل على فساد

حاشية: الامام بمعنى الباء ١٢

حاشية: منه ؏ د

حاشية: لمثل ذلك في

المنهي عنه ولمن نصر الاستدلال بالاية ان يقول هذه المواضع لو خليت والظاهر لحكمت بفساد
البيع فيها لكن دل الدليل على ان ذلك جائز فقلت به لمكان الدليل فاما من خالف في المذهب
الذي ذكرناه من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه وجعل الطريق الذي به يعلم فساد المنهي عنه
كونه مجزيا فحكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه متى كان وقوع المنهي عنه على الوجه
الذي نهي عنه يقتضي انه واقع على غير الشرط الذي اقتضاه الشرع وجب فساده لانه انما يصح
اذا اتى به على شروطه والنهي عنه قد اخل بذلك وما لم يمكن هذه حاله من الاشياء المنهي
عنها فانه يكون مجزيا وذكر عن الشافعي انه ذكر في كتابه ان فيما نهي عنه فاسدا وفيه ما لا
يفسد وان كان النهي يقتضي كون جميعه معصية ما لم يكن المراد به التاديب فالذي يفسد
هو ان يوصل اليه من طريق محرم بخوه كذلك الغير او الفروج لانه اذا كان مجزيا يتوصل
اليه بما نهي عنه فيجب ان لا يستباح وحكي عنه قول اخر وهو انه اذا نهي عن الفعل لوجه يختص
فوجب ان يفسد وكلما ذكرناه انما هو على مذهب من قال ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه
ويحتاج في الفرق بين ما هو فاسد وما ليس كذلك الى امر اخر ومن قال بما قلناه لا يحتاج
الى شيء من ذلك هذه الجملة كافية في هذا الباب **فصل** فيما يقتضيه الامر من
جمع واحاد **اعلم** ان الواجب اعتبار ظاهر الامر فان اقتضى تناوله جميع المكلفين
لزمتهم تلك العبادة وكان ذلك من فروض الاعيان وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وما يجري مجرى ذلك فان دل الدليل على ان المراد به بعضهم حمل عليه و
لاجل هذا قلنا ان قوله فاقطعوا ايديهما يختص الائمة ومن يقوم مقامهم في النيابة
عنهم لما دل الدليل على ان ذلك من فروض الائمة وكذلك قوله خذ من اموالهم صدقة
حملناه على ان المراد به الائمة والسعاة من قبلهم لما كان ذلك من فروضهم وان دل
الدليل على ان المامور به مشروط بشروط حمل وجوبه على من اجتمعت تلك الشروط
فيه ولهذا قلنا ان الامر بصلوة الجمعة مخصوص بمن كان على صفات مخصوصة وتم
شرائط الجمعة كلها هناك ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه وان دل الدليل على ان المراد بها
حصول الامر وعلم حصول ذلك الامر ببعض من تناوله المخاطبة قلنا ان ذلك من فروض

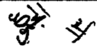
على من نه د

الكفايات وذلك نحو الجهاد لما كان البغية به حفظ بيضة الاسلام ودفع الاعداء عن المسلمين
وكان ذلك يحصل ببعضهم كان ذلك من فروض الكفايات وكذلك القول في الصلوة على الاموات
ودفنهم وحملهم الى المقابر ومتى قام بذلك لم يحصل البغية به سقط عن الباقين واجري مجرى
ذلك الفقهاء طلب الفقه لان ذلك عندهم من فروض الكفايات لانهم جوزوا تقليد العلماء و
الرجوع اليهم ومن لم يجز ذلك جعله من فروض الاعيان ولم يجعله من فروض الكفايات
وكذلك اجرى هذا المجرى اختيار الائمة من اجاز اختيار الائمة فاما على مذهبنا فطريقة
معرفة الائمة النص الثابت على اعيانهم على ما ذكرناه في كتب الامامة وهذه جملة كافية
في هذا الباب لانها تنبيه على ما زاد عليها وما يتفرع ان شاء الله تعالى **الكلام في
العموم والخصوص فصل** في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه

اعلم ان معنى قولنا في اللفظ انه عام يفيد انه يستغرق جميع ما يصلح له وبهذا الذي
ذكرناه يتميز من غيره مما لا يشركه في هذا الحكم كما ان الامر والنهي وسائر اقسام الكلام يتميز
بعضها من بعض بما يفيد كل واحد من الاقسام ولذلك يقال عم الله تعالى المكلفين بالخطاب لما
كان متوجها الى جميعهم فاما استعمال هذه اللفظة في المعاني نحو قولهم عمهم البلاء والقحط
والمطر وغير ذلك فالاقرب في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في سائر المعاني ولو ان
قائلا قال ان ذلك مشترك لم يكن بعيدا وقد ذهب اليه قوم من الاصوليين ومعنى
قولنا في اللفظ انه خاص يفيد انه يتناول شيئا مخصوصا دون غيره مما كان يصح
ان يتناوله ولذلك يقال خص الله تعالى زيدا بالخطاب لما كان الخطاب متوجها اليه
دون غيره من المكلفين الذين كان يصح ان يوجه اليهم الخطاب فاما الفاظ التثنية
والفاظ الجموع والفاظ النكرات وغير ذلك فلا يوصف بالعموم لما لم تكن متناولة
لها على وجه الاستغراق فاما الفاظ العموم فكثيرة نحن نذكر منها طرفا **فمنها** من في
جميع العقلاء اذا كانت نكرة في المجازاة والاستفهام ومتى وقعت معرفة لم تكن للعموم
وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف **ومنها** ما فيما لا يعقل اذا وقعت الموقع
الذي ذكرناه من المجازات والاستفهام ومتى كانت معرفة لم تكن مستغرقة كما قلناه

في سواء ومن الناس من قال ان ما يعمّ ما يعقل وما لا يعقل وهي اعمّ من من وذلك محكي عن
قوم من النحويين **ومنها** اي فانها تستغرق ما يعقل وما لا يعقل وهي اعمّ من اللفظين
معنًا ولاجل هذا اذا قال اي شيء عندك يحسن ان يجاب بما يعقل وما لا يعقل الا انها
لا تفيد الاستغراق كما يفيد من وما الا ان يدلّ دليل على ذلك فيحكم له بحكم الاستغراق
ومنها متى في الاوقات لانها تجري في تناول جميع الاوقات مجرى من في تناولها
لجميع العقلاء وذلك نحو ان يقول لقائل متى جئتني جئتك فان ذلك لا يختص
وقتًا دون وقت بل يتناول جميع الاوقات **ومنها** اين في المكان نحو قول القائل
اين زيد يحسن ان يجيب بذكر كل مكان فعلم انه متناول له **ومنها** لفظ النفي اذا
دخل على النكرات نحو قول القائل ما رايت احدًا وما جائني من احدٍ فان ذلك يفيد
الاستغراق **ومنها** اسماء الاجناس اذا دخلها الالف واللام ولم يرد بهما التعريف
نحو قوله والعصر ان الانسان لفي خسر ونحو قولهم اهلك الناس الدينار والدرهم
لان ذلك يفيد الجنس كله ومتى كان للتعريف كان مختصًا بما عرف به نحو قول القائل
رايت الانسان يشير به الى انسان معهود متقدم فاما كان خاليا من الالف واللام
فانه يفيد واحدًا لا بعينه نحو قول القائل رايت رجلًا وانسانًا وما يجري مجراه و
هذا يسميه اهل اللغة النكرة لانه لا يختص واحدًا من غيره **ومنها** الاسماء المشتقة
نحو قوله تع والسارق والسارقة وقوله تع الزانية والزاني وما يجري مجرى ذلك
فانه متى كان فيها الالف واللام ولم يكن المراد بهما المعهود والمعرف افاد الاستغراق ومتى
كان العهد افاد التعريف نحو قول القائل رايت القاتل والضارب اذا اشار به الى قاتل
بعينه او ضارب بعينه ومتى لم يكن فيها الالف واللام افادت واحدًا لا بعينه كما قلنا
في الاسماء الاجناس اذا دخلت في الالف واللام وذلك نحو قول القائل رايت ضاربًا
وقاتلًا فانه يفيد واحدًا لا بعينه **ومنها** الفاظ الجموع اذا دخلها الالف واللام
فانها تفيد الاستغراق نحو قولهم رايت الرجال وما يجري مجرى ذلك فان ذلك يفيد
جميع الرجال الا ان يراد بذلك التعريف والعهد فيحمل على ذلك ومتى خلت الفاظ

النهي في د



الجموع من الالف واللام فانها تفيد ثلثة فصاعدا لا باعيانهم ويكون الثلاثة مقطوعا
بهم وما زاد على ذلك مشكوكا فيه مجوزا وقد اختلف المتكلمون فيما ذكرناه من الفاظ الجموع
والفاظ الاجناس فذهب ابو على واكثر المتكلمين الى ان هذه الالفاظ اذا كان فيها الالف
واللام وجب حملها على الاستغراق اذا لم يكونا للعهد الا ان يدل دليل على انه اريد
بهما البعض فيحمل عليه وذهب ابو هاشم الى ان ذلك لا يفيد الاستغراق وانما يفيد فى اسماء الاجناس
تعريف الجنس المخصوص وفى اسماء الجموع الثلثة فقط لان الحكيم لو اراد اكثر من ذلك لبينه و
نحن نبين الصحيح من ذلك فيما بعد ان شاء الله تع واتفق هؤلاء وغير هؤلاء على تناول الجموع
الثلثة نصا عددا حقيقة وان اقل الجمع ثلثة وذهب قوم الى ان اقل الجمع اثنان والاول
هو مذهب اكثر الفقهاء **ومنها** لفظ كل اذا دخلت فى الكلام فانها تفيد الاستغراق
سواء دخلت للتاكيد او لغير ذلك واما ما يدخل للتاكيد نحو قول القائل رايت الرجال
كلهم فان ذلك يفيد الاستغراق وما يدخل لغير التاكيد نحو قول القائل كل رجل جائني
اكرمته وكل عبد لى فهو حر وعلى هذا قوله تع كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها هذه جملة
من الالفاظ المستعملة فى العموم ونحن ندل على انها تفيد العموم على ما قلناه ونذكر اختلاف
الناس فى ذلك والكلام على شبههم فى فصل يلى هذا الفصل ان شاء الله تع **فصل**
فى ذكر العموم على ان العموم له صيغة فى اللغة ذهب الفقهاء باسرهم واكثر المتكلمين الى
ان العموم له صيغة موضوعة فى اللغة تختص به وقال قوم من المرجئة وغيرهم انه ليس
للعموم صيغة اصلا بل كلما يدعى انه للعموم فهو للخصوص وانما يفيد اقل ما يمكن ان
يكون مرادا وقال اكثر المرجئة ان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص حقيقة فيهما
معا وفى الناس من قال انه يجب حمل اللفظ على الاستغراق فيما يتعلق بالامر والنهى ولا يجب
ذلك فى الاخبار والذى اذهب اليه هو الاول والذى يدل على ذلك ان من استعملت
فى المجازات يحسن ان يستثنى منها كل واحد من العقلاء فلولا انها مستغرقة لهم والا لم يجز ذلك
يبين ذلك انها لما لم تكن متناولة لغير العقلاء لم يحسن ان يستثنى منها من ليس بعاقل ومن
دفع بان حسن الاستثناء فى هذا الموضع لا يحسن مكالمته فان قيل انما حسن الاستثناء

في هذا الموضع لانه يصلح ان يكون مثنا ولا لجميع العقلاء وان لم يكن واجبا وغير العقلاء انما لم يحسن استثناؤهم لان اللفظ لا يصلح ان يثنا ولهم اصلا قيل لهم لو كان الاستثناء انما حسن للصلاح دون الوجوب لحسن الاستثناء من النكرات وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول القائل رايت رجلا الا زيدا وان كان لفظ رجل يصلح ان يقع على زيد وعلى غيره من الرجال صلاحا لما لم يكن مثنا ولا الرعلى طريق الوجوب فان ارتكبوا احسن الاستثناء من لفظ رجل لم يحسن كلامهم لان ذلك معلوم من دين اهل اللغة خلافه وان قالوا انما لم يحسن الاستثناء من ذلك لان من شان الاستثناء ان لا يدخل الا على جملة ذات عدد وان لم تكن مستغرقة الا ترى انها تدخل على الفاظ الجموع التي ليست للاستغراق الا ترى انه اذا قال القائل رايت رجالا يحسن ان يستثني منها زيدا وعمرا وخالدا وبكرا ولا يقول احد ان الفاظ الجمع الخالية من الالف واللام مستغرقة لجميع الرجال فبطل ان يكون الاستثناء دلالة على الاستغراق قيل لهم اما قولكم ان من شان الاستثناء ان لا يدخل الا على جملة باطل لانها تدخل على لفظ الواحد المنفي الا ترى انه يحسن ان يقول القائل ما جاءني من احد ثم يستثني كل واحد من العقلاء وليس لفظ احد لفظ جمع واما الفاظ الجموع فمن الناس من يقول انها محمولة على الاستغراق لان المتكلم بها لو اراد اقل الجموع او جمعا دون جمع لبينه فلما لم يبين ذلك دل على انه اراد الجميع ومن قال هذا سقط عنه السؤال ومن لم يقل ذلك ويقول انها تصلح للثلثة فصاعدا يقول لا يحسن الاستثناء من الفاظ الجموع لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه ولما لم يكن ذلك في الفاظ الجموع لم يحسن وربما اكدوا ذلك بان قالوا لو حسن ذلك يحسن ان يقولوا رايت رجالا الا رجلا يستثنون واحدا منكرا من الفاظ الجمع ولما لم يحسن دل على ان حكم المعرف مثله وانما ذلك بين وليس لهم ان يقولوا انما لم يحسن الاستثناء المنكر لانه لا يفيد وذلك انه لو كان يحسن لما قالوه لما حسن استثناؤه من الفاظ الجموع اذا كان فيها الالف واللام وذلك نحو قول القائل لقيت الاشراف فانه يحسن منه ان يقول الا واحدا وانما ذلك كذلك لما كان لفظ الاشراف مستغرقا من حيث كانت فيه الالف

واللام نعلم بذلك انه انما امتنع في الموضع الذي امتنع لمكان الصلاح لا لعلة اخرى فاما من قال
انه انما لم يحسن الاستثناء من لفظ الواحد المنكر في الاثبات من حيث انه كان من حق الاستثناء
ان يميز ذاتا من ذات واذا قال رايت رجلا ثم قال الا زيدا فلم يميز ذاتا من ذات لان الذات واحدة
وانما ميزها بصفة كانه قال ليس صفتها ان يكون زيدا وذلك ضد حقيقة الاستثناء فان
ذلك يبطل بما قلناه من لفظ النكرة في النفي وقولهم ما جائني من احد فان اللفظ واحد والتميز
يقع ههنا بالتسمية والصفة ومع ذلك فانه يحسن الاستثناء بلا خلاف على ان الذي
ذكروه غير صحيح لان لفظ رجل يقع على كل رجل صلاحا فاذا استثنى بعض الرجال فقد
ميز ذاتا من غيرها على ما يقتضيه حقيقتها فان قالوا كيف يكون الاستثناء دليلا في هذا
الموضع ونحن نعلم ان القائل اذا قال من دخل داري اكرمته لم يحسن ان يقول الا الشياطين
وان كانوا من العقلاء وكذا اذا قال من دخل داري ضربته لم يحسن ان يقول الا الملئكة
وان كانوا من جملة العقلاء فعلم بذلك ان الاستثناء ليس بدلالة على ان اللفظ متناول
لجميع العقلاء قيل لهم ان الذي ذكرتموه لا ينقض استدلالنا لان هذا السؤال يتضمن
ان اللفظ قد يشتمل على من لم يحسن استثناؤهم وذلك لا يضرنا وانما كان ينقض دليلنا
لو نبيّنوا حسن الاستثناء من لفظ لا يتناول ما استثنى وذلك متعذر على ما بيّناه
على انه انما لم يحسن استثناء واحد من الفريقين المذكورين في السؤال من حيث علمنا
بالعادة انه لم يقصدهما باللفظ فصار الفريقان في حكم من لم يتناوله اللفظ اصلا ومتى
فرضنا ان الكلام صادر من الحكيم نعم حسن ان يقول من عصاني عاقبته الا ابليس لما كان
اللفظ متناولا جاز ان يكون مقصودا به وانما امتنع في الواحد منا لما قلناه فان قالوا
لو كان قول القائل من دخل داري ضربته متناولا لجميع العقلاء لم يحسن ان يستفهم فيقال
وان دخلها نبي او وان دخلها ابوك فلما حسن هذا الاستفهام دل على ان اللفظ مشترك
وانما يستفهم عن مراده بها قيل لهم لا نم انه يحسن الاستفهام في هذا الموضع على كل حال
وعلى كل وجه وهو انه اذا كان المخاطب عالما باللغة وكان حكيما لا يجوز عليه التعمية
ولم يقرن بخطابه ما يدل على انه اراد بعضا وتخصيصه وكان المخاطب ايضا عالما باللغة و

ولجاز ذ

بموضوعها لم يحسن ان يستفهم وانّما يحسن الاستفهام اذا اختلّت بعض الشرائط امّا بان يكون
احدهما غير عالم باللغة وموضوعها او مع كونهما عالمين يجوز السامع ان يكون المتكلم اراد
به المجاز ولم يتبيّن في الحال وغير ذلك من الامور فان عند ذلك يحسن الاستفهام واذا
خلا من ذلك لم يحسن على ما بيّناه على انّ الاستفهام قد يحسن في المواضع التي ليست للاشتراك
الا ترى ان القائل اذا قال لقيت الامير او ضربت ابي يحسن ان يقال القيت الامير نفسه او
بعض اسبابه وكذلك يقال الضربت اباك نفسه وذلك لا يدلّ على ان اسم الامير مشترك بينه
وبين صاحبه ولا اسم الاب مشترك بينه وبين غيره فان امتنعوا من حسن الاستفهام

غيره د

ههنا منعنا هناك وان قالوا ذلك ليس باستفهام وانما هو استعظام واستكبار قيل
لهم وكذلك قول السائل لمن قال من دخل داري اهنته وان دخلها نبي او ابوك انما هو استعظام
واستكبار وليس باستفهام ولا فرق بينهما على حال والذي يدل ايضا على ان الاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته لا ما يصلح حسن الاستثناء من الاعداد لان
القائل اذا قال اعط فلانا عشرة دراهم يحسن ان يستثني منه ان يقول الا واحدا ولا يمكن
ان يقال ان لفظة عشرة مشتركة بين العشرة والتسعة فان ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك
الزموا ان يكون مشتركا بين العشرة والثمانية والسبعة والستة والخمسة والى الواحد لانه
يحسن استثناء جميع ذلك من لفظ العشرة لانه يحسن بلا خلاف ان يقول اعط عشرة
الا خمسة وعلى الصحيح من المذهب وان كان فيه خلاف ان يقول اعط عشرة الا تسعة واي
الامرين ارتكبوا كان ذلك خلافا لما هو معلوم ضرورة من دين اهل اللغة فان قالوا وما
العلة الجامعة بين الاعداد وغيرها ولم اذا ثبت في الاعداد وما قلتم يجب ان يكون حكم
غيرها هذا الحكم قيل لهم انّما جمعنا بينهما من حيث ان حقيقة الاستثناء كان ان يخرج
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلما كان هذا حقيقة الاستثناء وجب ذلك

ثبت د

في كل موضع فان قالوا الوجوب الذي يثبت في الاعداد امر زائد على الصلاح واذا كان كذلك
عاد الامر الى انه انما يحسن الاستثناء فيها للصلاح دون الوجوب قيل لهم الصلاح وان
كان حاصلا في الاعداد فانه لا ينفصل من الوجوب فينبغي ان يكون حقيقة الاستثناء

اخراج

ان يدخل على الصّلاة الذي هو الواجب كذلك نقول في جميع المواضع التي تقولون فيها بالعموم ولا يجب
ان يحكم بان هذا الحكم بمجرد الصّلاح لان ذلك ليس بحاصل في الاعداد وانما كان يجوز هنا
لو ثبت الصّلاح بمجرده وحسن مع ذلك الاستثناء لزمنا ان نحكم بحسن ذلك للصلاح فاما
ولما يثبت ذلك فلا يجوز على حال وممّا يدل ايضاً على ما قلناه ان القائل اذا قال من عندك
مستفهما يحسن ان يجاب بذكر كل عاقل فلولا ان اللفظة مستغرقة لجميع العقلاء والا لم يحسن
ذلك وانما قلنا ذلك لانّ من شان الجواب مطابقاً للسؤال ولا يكون مطابقاً الا بان
يجيب المجيب عمّا يسئل عنه السائل وفي ذلك ثبوت الاستفهام عن جميع العقلاء ولاجل
حسن الجواب بذكر كلّ واحد منهم فان قالوا لا يحسن ان يجيب بذكر كل عاقل بل ينبغي
ان يستفهم ويقول عن الرجال ومن النساء او من الاشراف او من العامة فاذا بيّن
مراده اجاب ح قيل له المعلوم من مذهب اهل اللغة خلاف هذا لانهم يستحسنون
الجواب بذكر العقلاء في الموضع الذي ذكرناه وان لم يستفهموا اصلاً فمن وقف حسن
ذلك على الاستفهام كان مكابراً دافعاً للضرورات على انّ هذا يوجب ان يستفهموا
ابداً حتى ينتهي الى اقل من يمكن ان يكون مراداً لانه لو قال من الرجال كان ذلك غير مستغرق
في الرجال على مذهب الخصم ويحسن ان يستفهم دفعة اخرى فيقال امن اهل الاشراف
او من غيرهم امن شيوخهم ام شبابهم امن صناعهم او غيرهم وكذا ابداً وهذا يؤدي
الى ان لا يحسن الجواب الا بعد ذكر جميع ذلك والمعلوم ضرورة خلاف ذلك وليس لهم
ان يقولوا انّما حسن الجواب بجواز ان يكون مستفهما عنه لا بوجوب ذلك وذلك ان
بالصّلاح لا يصير الكلام مطابقاً للجواب وانّما يصير كذلك بالوجوب الا ترى انه اذا سئل
السائل المفتي فقال هل يجوز وطي المرئة في حال قرؤها لم يحسن من المفتي ان يجيب عن ذلك
بنعم او لا بل يحتاج ان يستفهمه فيقول ما الذي اردت بالقرء فان اردت الحيض فلا يجوز
لك وطيها وان اردت الطهر كان ذلك جائزاً والعلّة في قبح الجواب بما ذكرناه هو
ان السؤال يمكن ان يكون عن كلّ واحد من المعنيين ولم يجب ان يكون سؤالاً عنهما
وكذلك لو كانت الفاظ العموم من الاستفهام جارية ذلك المجرى لوجب ان لا يحسن الجواب

بذكرها دالعقلاء وقد علمنا خلافه فلذلك فان قالوا اذا ثبت ذلك في الاستفهام لزمهم ان حكم غير الاستفهام حكمه في المجازات وغيرها قيل له غرضنا بهذا الدليل ان يثبت ان ههنا لفظاً موضوعاً للاستغراق في اللغة ليبطل به مذهب من قال انه ليس كذلك اوقال بالاشتراك فاما ثبوتها في كل حال فنعلمه بالاجماع وهو ان كل من قال ان هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام قال انها كذلك في المجازات فمن فرق بينهما كان مخالفاً للاجماع والقول في لفظة ما ومتى واين واي اذا وقعت للمجازاة او الاستفهام حكم ما ذكرناه في من على السواء فاما اذا وقعت من وما معرفة فلا يدل على الاستغراق بل تكون مصروفة الى ذلك المعروف بعينه ولاجل هذا يحتاجون الى صلة كصلة الذي لما كانت الذي معرفة وذلك نحو قول القائل ضربت من عندك او اكلت ما اكلت وما يجري مجرى ذلك ولا يتم فائدتها الا بالصلة على ما بيناه ويدل ايضاً على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة عدوا العموم من اقسام الكلام وكذلك الخصوص وفرقوا بينهما وقالوا هذا الكلام خرج مخرج العموم وهذا الكلام خرج مخرج الخصوص فدل ذلك على ان فائدتهما تختلف على مذهب الخصم كلاهما سواء فينبغي ان يحكم ببطلان ذلك وجرى مجرى فصلهم بين صيغة الامر والنهي والخبر وغير ذلك من اقسام الكلام فكما ان لكل شيء من ذلك صيغة موضوعة ينبغي ان يكون حكم العموم مثله سواء وان نازعوا في جميع ذلك فقد دللنا على ثبوته فيما تقدم فلا فائدة في اعادته واستدل كثير من الفقهاء والمتكلمين على ذلك بان قالوا قد ثبت ان العموم معقول والحاجة الى استعماله ماسة فلا بد ان يكونوا وضعوا لذلك عبارة يلتجئون اليها عند الحاجة الى ذلك كما انهم وضعوا لسائر اقسام الكلام وقد قلنا ما عندنا في هذه الطريقة واستدلوا ايضاً بان قالوا لا يخلو لفظة من ان يكون موضوعة لغير العقلاء اولبعض العقلاء اولكل واحد منهم على البدل ولجميعهم على جهة الاستغراق قالوا ولا يجوز ان تكون موضوعة لغير العقلاء لان ذلك معلوم خلافه وهو متفق عليه ايضاً ولا ان تكون موضوعة لبعضهم لانه ليس بعضهم بان يتناوله اولى من بعض ولا ان تكون موضوعة لواحد لا بعينه لمثل ما قلناه ولانه لو كان كذلك يجري مجرى اسماء النكرات في ذلك قد علمنا خلاف

وايض فلو كان لواحد لا بعينه لكان السائل اذا استفهم فقال من عندك لم يحسن ان يجاب بذكر
نفسين او ما زاد عليهما الا ان السؤال وقع عن واحد وقد علمنا خلافه فلم يبق بعد ذلك الا انها
مستغرقة لجميع العقلاء واستدلوا ايض على ذلك بان قالوا وجدنا العموم قد اكد بلفظ لا
يؤكد به الخصوص الا ترى انهم يقولون رايت القوم اجمعين ورايت زيدا نفسه ولا يحسن ان
يقول القائل رايت القوم نفسه ولا رايت زيدا اجمعين فلما ثبت هذا دل على معناهما
يختلف ولا يختلفان الا بان يكون احدهما عاما والاخر يكون خاصا ويمكن الاعتراض
على هذا الدليل بان يقال انما لم يحسن ان يقال رايت زيدا اجمعين لان زيدا يختص
شخصا واحدا فلا يجوز ان يؤكد بما يختص الجماعة وان كانت غير مستغرقة وكذلك انما
لم يحسن ان يقال رايت القوم نفسه لان القوم يفيد جماعة وان لم يفيد جميعهم فلا
يجوز ان يؤكد بما يؤكد به شخص واحد وربما رتبوا دليل الاستفهام على وجه آخر فقالوا
قد علمنا انهم لما استطالوا ان يستفهموا عن العقلاء بذكر اسمائهم فيقولوا ازيد
عندك ام عمرو عندك ام خالد عندك وضعوا لفظة من نائبة عن تعداد الاسماء
لما شق عليهم ذلك فيجب ان تكون مستغرقة لجميعهم كما انهم لو عدوا وذكروا جميعهم على
التفصيل لو امكن لكان ذلك شاملا لهم ورتبوا مثل هذا في المجازاة وقالوا استطالوا
ان يقولوا ان دخل زيد وعمرو وخالد وبكر داري اكرمتهم وضعوا لفظ من عوضا
عنه فقالوا من دخل داري اكرمته فينبغي ان تكون مستغرقة وهذه طريقة قريبة غير انه
يمكن ان يقال عليها لا انهم وضعوا هذه اللفظة بدلا عن تعداد جميع الاسماء بل
لا يمتنع ان يكونوا وضعوها للجماعة لا باعيانهم فان قلنا جوابا عن ذلك لو كان كذلك
لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد من العقلاء كان ذلك رجوعا الى الطريقة الاولى
التي قدمناها وقالوا ايض لما كان الاستفهام بلفظ الخاص يختص شخصا بعينه ولا
يتعدى الى غيره فينبغي ان يكون الاستفهام بلفظ العموم بالعكس من ذلك وهو ان يتعدى
الى غيره وليس بان يتعدى الى قوم اولى من ان يتعدى الى آخرين فيجب ان يتعدى الى جميعهم وهذا
ايض مثل الاول لانه يمكن اولا ان يقال ان هذا قياس والقياس في اللغة لا يجوز والثاني

ان يقال غايته ما في هذا ان يجب ان يتعدى الى اكثر من لفظ الخاص ولا يجب من ذلك تعدّيه الى جميعهم
فان قلنا لو لم يجب لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد منهم كان رجوعاً الى الدليل الذي قدمناه وان
قلنا ليس بعضهم بذلك اولى من بعض كان ذلك رجوعاً الى دليل التقسيم الذي قدمناه وقد
استدل المخالف على صحة مذهبه بان قال وجدت هذه الالفاظ تستعمل في الخصوص
كما تستعمل في العموم بل استعمالها في الخصوص اكثر لانه ليس في جميع الفاظ القرآن لفظة
تفيد الاستغراق الا قوله والله بكل شيء عليم فوجب ان تكون اللفظة مشتركة فيهما
قيل له قد بيّنّا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الاشتراك لان المجاز مستعمل كما ان الحقيقة
مستعملة فلا يمكن ان يستدل بالاستعمال على واحد من الامرين ويحتاج في اثبات احدهما
الى رجوع الى آخر واما قولهم انهم لا يجدوا في الفاظ القرآن لفظة تفيد الاستغراق الا
لفظة واحدة فليس اذا قل استعمال الحقيقة فيما هو حقيقة فيه وكثر استعماله في المجاز
دل على انه ليس بحقيقة فيه الا ترى انه لم تجد عادتهم في استعمال لفظة الدابة في كل ما
دبّ بل صار بالعرف لا يستعمل الا في دابة بعينها ولا يدل ذلك على انهم لم يضعوا
هذه اللفظة في الاصل لكل ما يدب فعلم بذلك ان قلة الاستعمال لا يدل على ان
اللفظة ليس بحقيقة وعندنا ان الحكيم تعالى اذا استعمل هذه اللفظة فيما دون الاستغراق
فلابد من ان يدل عليه والا لم يحسن منه ذلك واستدلوا ايضاً بحسن الاستفهام عن هذه
الالفاظ قالوا انها مشتركة والا لم يحسن وقد قلنا ما عندنا في ذلك فيما مضى فاغنى
عن الاعادة واستدلوا ايضاً بان قالوا لو كان ذلك مفيداً للاستغراق لما حسن ان يؤكد
لان المؤكد قد انبأ عن المراد فتاكيده عبث والجواب عن ذلك انا قد بينا ان التاكيد دليل
لمن قال بالاستغراق ولو لزم هذا الاعتبار ان لا يكون اللفظ موضوعاً للاستغراق لوجب
في الفاظ الخصوص والفاظ الاعداد مثله لانا كما وجدناهم يؤكدون الفاظ الخصوص و
الفاظ الاعداد كما يؤكدون الفاظ العموم فاي شيء اجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه
واستدلوا ايضاً بان قالوا لو كانت هذه الالفاظ تفيد الاستغراق لما حسن الاستثناء
منها وكانت تكون نقضاً لان هذه اللفظة تجري عندكم مجرى تعداد الاسماء فكما لا يجوز

وجدت خ د

تجد خ د

بهذا خ د

كذا خ د

ان يعدّ الاسماء ثم يستثني منها فكذلك لفظ العموم لو كان جاريًا مجرى ذلك لما حسن الاستثناء منه والجواب عن ذلك ان يقال الاستثناء انّما يحسن اذا قصد المتكلم بالخطاب بعض العموم فيحتاج ان يبيّن من لم يعنه بالخطاب وامّا كان يكون نقضًا لو قصد به الاستغراق ثم استثنى منها ونحن لا نقول ذلك وليس كذلك تعداد الاسماء لانه اذا عددها فقد قصدها كلها فلا يجوز بعد ذلك ان يستثني منها لانه يؤدّي الى نقض ما اثبته بعينه وذلك لا يجوز على حال وليس كذلك لفظ العموم لانه يجوز ان يستعمل في بعض ما وضع له على ضرب من المجاز اذا بيّن معه المراد بذلك وفي ذلك سقوط هذا السؤال فامّا من فرق بين الاوامر والاخبار فقوله يبطل بما دللنا عليها من انّ هذه الالفاظ تفيد الاستغراق في الاخبار كما دلّلنا في الاوامر واذا ثبت ذلك فمتى ورد خطاب من الله تعالى وجب حمله على عمومه سواء كان امرًا وخبرًا الا ان يدلّ دليل على ان المراد به التخصيص فيحمل عليه ولاجل هذا قلنا انّ ما اخبر الله تعالى به من عقاب العصاة المراد به بعضهم لا جميعهم لما دل الدّليل عندنا على ذلك فلا يبين ظانّ ان في القول بالعموم تركًا لهذا المذهب وتصحيحًا لمذهب الخصم لان الخصم يدفع ان يكون ههنا دليل يدلّ على تخصيص آيات الوعيد ونحن نثبته واذا ثبت ما ندعيه بطل مذهب الخصم في ذلك فامّا من فرق بين الامر والخبر بان قال ان الامر تكليف والخبر ليس كذلك فلا يمتنع ان لا يكون مفيدًا للاستغراق وان لم يعلم نفقد اخطأ وذلك انه لا فرق بينهما في تعلّق تعليق التكاليف بهما لان الامر يوجب علينا فعل ما تناوله والخبر يوجب علينا اعتقاد ما تضمّنه فلا بدّ من ان يكون مفيدًا للاستغراق ان كان مطلقًا وان كان المراد به الخصوص فلا بدّ من ان يقترن به البيان والا ادى ذلك الى اباحة الجهل والاعتقاد الذي لا نامن كونه جهلًا وكل ذلك منفى عن القديم تعالى وهذه جملة كافية في هذا الباب . **فصل** في ذكر الفاظ الجمع والجنس وغير ذلك ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان اسم الجنس اذا دخله الالف واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ الجموع والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين وانّ الفجار لفي جحيم

ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن هناك ما يدلّ على انّها دخلا على العهد فانّ
دلّ دليل على ذلك حمل اللفظ عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء الجموع وامتنع
من القول به في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصّة لا يدلّ في هذه المواضع كلّها على الاستغراق
بل يدلّ الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس فامّا الاستغراق فلا يدلّ على
ذلك الا ان يقترن به دليل يدلّ عليه نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وقوله انّ الفجّار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين ان جميع هذه المواضع المراد به
الاستغراق لانّ الكلام خرج مخرج الزجر والزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في
كلّ واحد منهم فلاجل ذلك حملته على الجميع وفي الناس من قال انّ الذي ادّعاه ابو
هاشم من تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق
او العهد فهذا جملة الخلاف بين من قال بالعموم في هذه الالفاظ فامّا من قال
بالخصوص وبالوقف فقولهم في هذه الالفاظ مثل قولهم فيما مضى على السواء والذي
اذهب اليه هو الاوّل والذي يدلّ على ذلك حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ
الا ترى انّه يحسن ان يقال انّ الانسان لفي خسر الا زيدا وعمروا فيستثني كل واحد من
الناس من اللفظ الاوّل وكذلك اذا قال رأيت الرجال يحسن ان يستثني كل واحد منهم وكذلك
يحسن الاستثناء من قوله اقتلوا المشركين وقوله ان الفجار لفي جحيم ومن قوله ويقول
الكافر وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ وقد بيّنا في الباب الاوّل انّ من حق الاستثناء
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق
فان دفعوا حسن الاستثناء في هذه المواضع دفعهم اصحاب الخصوص والوقف عن دخوله
فيما مضى من الالفاظ فان قالوا يحسن دخوله ولا يدلّ على الاستغراق قال لهم اصحاب
الخصوص والوقف مثل ذلك في من وما واذا كان الكلام مع اصحاب الخصوص والوقف
يكون الكلام على ما رتّبناه في من وما على حدّ سواء فامّا الذي اختاره ابو هاشم من
انّهما يقتضيان تعريف الجنس فلسنا نمنع من انّ ذلك قد يراد في بعض الاحوال كما لا
يمنع من ان يراد بهما المعهود على بعض الاحوال ولا يدلّ ذلك على انّه يجب حملهما عليه ابدا

بحث تعريف الجنس

فيكون ذلك

كما لا يجب ذلك في حمله على العهد ابدًا فاما من دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير معقول فباطل لانّا نحن نعلم ان القائل اذا قال اكلت اللحم و لبست الجباب و الثياب او جاء وقت لبس الجباب لا يريد بذلك كله لحمًا بعينه ولا انه اكل جميع اللحوم وانّما اراد تعريف هذا الجنس بعينه وكذلك لا يريد بذلك اكله لحما بعينه وكذلك لا يريد لبس جميع الجباب ولا جبابا باعيانها وانّما يريد تعريف هذا الجنس والكلام في ذلك بين فمن دفعه كان دافعا لما هو معلوم ويدلّ ايضًا على ذلك ان اهل اللغة نصوا فقالوا الفاظ الاجناس تدلّ على القليل والكثير ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا يجوز ان يجمع لانه بنفسه يدلّ على القليل والكثير فجمعه عبث وانما يحسن جمعه اذا اختلفت الاجناس ولا بدّ بعضها على بعض فحينئذ يستفاد بالجمع اجناس مختلفة فامّا في الجنس الواحد فلا يحسن على حال فلا يجب من حيث انّ الالف واللام يدخلان للعهد ولتعريف الجنس على ما ذهب اليه ابو هاشم ان لا يفيد الاستغراق كما لا يجب ذلك في مَن وما لانهما قد يستعملان في المعهود ولا يدلّ ذلك على انهما لا يستعملان في الاستغراق على حال واستدلّ ابو علي على ان لفظ الجمع يقتضي الاستغراق اذا لم يدلّ دليل على انّه اراد البعض بان قال انه قد ثبت انّه حقيقة في الاستغراق كما انّه حقيقة في اقل الجمع واذا كان كذلك ولا يكون هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق وقال ايضًا اذا كان الكلام صادرًا من حكيم فلو اراد اقل الجمع لبيّنه فلمّا لم يبيّن دل على انه اراد الاستغراق واعترض على ذلك ابو هاشم واصحاب الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة في اقلّ الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل لانه مقطوع به و في الاستغراق لابد من دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادًا وقالوا اذا كان الكلام صادرًا من الحكيم ولا يدلّ على انّه اراد الاستغراق دل على انه اراد اقل الجمع وتعارض القولان و وقف الدليل والمعتمد عندك هو الاوّل واستدلّ ابو هاشم على ان لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق بان قال لو اقتضى ذلك لا اقتضاه اكثر الاعداد وذلك يوجب ان يكون مقتضيًا لما لا يتناهى او ان يكون حقيقة في كل عدد يوجد من الجموع وكل ذلك فاسد والكلام

اقتضى في
الجموع في

علم لك ان يقال الكثر ما في هذا ان يقتضي انه لا يجوز ان يفيد ما لا يتناهي لان ذلك
محال ولا يدل على انه لا يفيد استغراق ما يمكن ولو لزم هذا ههنا للزمه في من وما
بان يقال لو افاد الاستغراق لتعلق بما لا يتناهي وذلك باطل ولا جواب عن ذلك الا ما قلنا
من انه ينبغي ان يحمل على الاستغراق فيما يمكن فاما ما هو محال فكيف يحمل عليه واما استدلاله
على انه حقيقة في الثلثة من حيث كان اقل الجمع فصحيح لا ينازع فيه وليس لك بما نع عند
من خالفه من ان يفيد الاستغراق ايضا حقيقة وانما يحمل على احد الحقيقتين لضرب من
الاعتبار **واعلم** ان الذي اعتبرناه من دليل الاستثناء في الفاظ الجموع انما يدل على
انها تفيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب الخصوص ولا يمكننا ان نقول انها لا تتناول
اقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك يكون مكابرة فاذا ثبت كونها حقيقة في الامرين و
صدر الكلام من حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد به اقل الجمع وجب حمله على انه اراد
الكل وليس لهم ان يقولوا اجعلوا فقد دلالة الاستغراق دلالة على انه اراد اقل الجمع
كما جعلتم فقد دلالة الاقل دلالة على انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان وذلك
ان هذا انما يمكن ان يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف واللام فاما اذا كانت فيها
الالف واللام فلا يفيد الا الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالهما في الكلام
فائدة وكان اللفظ مع عدمهما يفيد اقل الجمع كما يفيد اكثر الجمع فاذا لا بد من حمله على
الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عادوا الى ان يقولوا ان ذلك يفيد العهد او تعريف
الجنس قلنا نحن انما نتكلم في الموضع الذي لا نعلم انه اريد بها العهد او تعريف الجنس فاما اذا
علمنا انه اراد العهد او تعريف الجنس وجب حمله عليه وذلك لا ينافي ما قلناه وهذه
جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ان اقل الجمع ما هو ذهب المتكلمون واكثر الفقهاء
الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان والصحيح هو الاول
والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل واحد منهما باسم
لا يشركه فيه الاخر فقالوا التثنية تكون بالالف والنون والياء والجمع يكون بالواو والنون
والياء كما فرقوا بين الواحد والاثنين فان جاز ان يدعى في التثنية انها جمع جاز ان يدعى

فيهما بد

في الواحد انه تثنية او جمع وقد علمنا خلاف ذلك ويدل على ذلك ايضا انهم يقولون للاثنين
فعلا اذا امرهما وللجماعة افعلوا ويثنون بالالف ويجمعون بالواو وعلى مذهب الخصم كان
يجب ان لا يكون بينهما فرق ويدل ايضا على ذلك انهم يفسرون بلفظ الجمع عدد الثلثة فيقولون
ثلثة رجال ولا يفسرون به الاثنين بل يقولون رجلان نعلم بجميع ذلك الفرق بينهما وايضا فان
السامع اذا سمع المتكلم يقول رايت رجالا لا يفهم من ذلك ولا يسبق الى قلبه الا ثلثة ولا يسبق
الى قلبه اثنان اصلا فعلم ان الحقيقة ما قلناه فاما من خالف في ذلك فانه يستدل
باشياء منها ان الجمع ماخوذ من ضم شئ الى شئ وذلك موجود في الاثنين فينبغي ان يكون
جمعا والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان يكون اصل الاشتقاق ما ذكروه لكن صار بعرف اللغة
ومواضعتهم مخصوصا ببعض ذلك وهو اذا كانوا ثلثة منضمين فهو جمع وجرى ذلك مجرى
قولهم دابة في انه موضوع في اصل اللغة لكل ما يدب ثم صار بعرف اللغة مخصوصا
لدابة بعينها فكذلك لفظ الجمع على انه انما نريد بقولنا اقل الجمع ثلثة ان
احكام الثلثة لا تجري على الاثنين واحكام الاثنين لا تجري على الثلثة على ما بيناه فان
سلموا ذلك وقالوا مع ذلك الاثنان من حيث الاشتقاق كان ذلك خلافا في عبارة لا يعتد
بمثله واستدلوا ايضا بما روي عن النبي انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة فسماهما جماعة
والجواب عن ذلك ان قوله ع ينبغي ان يحمل على الاحكام لانها المستفادة من جهته ع
ولا يحمل على الاسماء لانها مستفادة معلومة باللغة وقد قيل في معناه شيئان
احدهما انه كان نهى عن خروج الرجل وحده في السفر ثم اباح ذلك في الاثنين فخرج
عند ذلك ان حكم الاثنين في جواز السفر حكم الثلثة وما زاد على ذلك والوجه الاخر
انه اراد بذلك فضيلة الجماعة في الصلوة لان حكم الاثنين في انعقاد الجماعة بهما
وحصول الفضل لهما حكم الثلثة وما زاد على ذلك فينبغي ان يحمل الخبر عليهما و
منها قوله تعم وكنا لحكمهم شاهدين وعنى بذلك داود ع وسليمان وهما اثنان ومن
قوله تعم اذ دخلوا على داود وانما اراد به الخصمين والجواب عن ذلك من وجهين احدهما
ان ذلك مجاز وكلامنا في الحقيقة وجرى ذلك مجرى قولنا انا نحن نزلنا الذكر وانا

انا

له لحافظون ونحو قوله وكنا لحكمهم شاهدين ولا خلاف ان لفظ الجماعة في الواحد مجاز
فلو لزم ما قالوه للزم ان يكون ذلك حقيقة في الواحد وللزم في قوله وهل اتاك نبؤ الخصم
اذ تسوروا المحراب لان لفظ الخصم لفظ الواحد ومع ذلك قد اخبر عنه بلفظ الجمع وذلك
مجاز بلا خلاف والوجه الثاني ان قوله وكنا لحكمهم شاهدين اراد به داود وسليمان والمحكوم
عليه والخصم وهم جماعة فلاجل ذلك اخبر عنهم بلفظ الجمع وكذلك قالوا في قوله نعم خصمان
بغى بعضنا على بعض انه اراد به جنس الخصمين لان لفظة خصم لفظ المصدر ويقع على
الواحد والجماعة في الذكر والانثى على حد واحد لانهم يقولون رجل خصم وامرأة خصم و
نساء خصم كل ذلك بلفظ واحد واذا ثبت ذلك كان قوله خصمان لا يختص بالاثنين
دون ما زاد عليهما فلاجل ذلك اخبر عنهما بلفظ الجماعة وقووا ذلك بان قالوا قال
في اول الاية وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب فاخبر عن الخصم بكناية الجماعة
فعلم بذلك انما اراد الجنس دون الواحد وعلى الوجهين جميعا سقط التعلق بالايات

فصل في معنى قولنا ان العموم مخصوص وان الله تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص معنى
قولنا العموم مخصوص هو انه استعمل في بعض ما وضع له دون بعض وذلك مجاز لان
حقيقة المجاز ثابتة فيه وشبه ذلك بالمخصوص الذي وضع في الاصل لخصوص واذا
استعمل في بعض ما وضع له في الاصل لا يصير حقيقة فيه لانا قد دللنا على ان للعموم
صيغة وان حقيقتها الاستغراق فمتى استعمل في غير ذلك ينبغي ان يكون مجازا لان حقيقة
المجاز هو ان يستعمل اللفظة في غير ما وضعت له وهذا موجود في العموم اذا اريد به الخصوص
فينبغي ان يكون مجازا وهذا لا يقولون لمن خاطب اراد به بعض ما تناوله انه مخاطب بالخصوص
ولا انه خص الخطاب كما يقولون ذلك في الالفاظ الخاصة فعلم ان ذلك مجاز فاما اذا
قيل فلان خص العموم فالمراد بذلك انه علم من حاله المخصوص بدليل دله على ذلك وقد يقال
فيمن اعتقد ذلك ايضا فيه وان لم يكن اعتقاده علما وقد استعمل كثير من الفقهاء
لفظ التخصيص فيما ليس بعام اذا علم بالدليل ثم عام مثل الافعال وغيرها ونحن نبين ذلك
فيما بعد ان شاء الله تعالى ويفارق قولنا ان العام مخصوص لقولنا ان الخطاب منسوخ في

الحكم والحد جميعًا وقد ظن بعضهم انهما سواء وذلك خطأ من وجوه لان حد التخصيص ما دل ان المراد باللفظ
بعض ما يتناوله دون بعض وحد النسخ ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب زائل في المستقبل على وجه لولاه
لكان ثابتًا بالخطاب الاول مع تراخيه عنه فحدهما مختلف على ما ترى ولان التخصيص يؤذن بان المراد بالعموم عند
الخطاب ما عداه والنسخ يحقق ان كل ما تناوله اللفظ كان مرادا في حال الخطاب وان كان غير
مراد في ما عداه وايضا فان من حق التخصيص لا يصح الا فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم
بالدليل انه مراد منه وان لم يتناوله اللفظ وايضا فان النسخ يدخل في النص على عين واحد
والتخصيص لا يدخل فيه وايضا فالنسخ في الشرع لا يقع باشياء يقع التخصيص بها نحو ادلة
العقل والادلة المتصلة بالخطاب من الاستثناء وغيرها من اخبار الاحاد والقياس
والادلة المستنبطة عند من اجاز التخصيص بها والتخصيص قد لا يقع ببعض ما يقع به النسخ
فعلم بجميع ذلك ما مفارقة التخصيص النسخ ولا يجب من حيث شارك التخصيص النسخ في
بعض الاحكام ان يكونا بمعنى واحد كما ان مشاركة بيان المجمل التخصيص في بعض الاحكام
لا يدل على ان معناهما واحد وكون النسخ في المعنى تخصيصًا من حيث انه تخصيص للاوقات
لا يوجب انه تخصيص لانه اخص منه والتخصيص اعم وكل ذلك يوجب فرقهما في
الحد والحكم فاذا ثبت ذلك فالقديم تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص لان اهل اللغة
اذا كانوا استجازوا ذلك وتعارفوه وجرت عادتهم باستعماله وكان القديم تعالى
متكلمًا بلغتهم وجب انه يجوز ان يتكلم بذلك ويريد به الخصوص كما انه يجوز ان يتكلم
بالمجاز والحقيقة والاطالة تارة والايجاز اخرى ويؤكد الكلام تارة ولا يؤكد اخرى لما
كان ذلك من عادة اهل اللغة وكان تعالى متكلما بلغتهم فينبغي ان يتكلم على طريقتهم
الا انه متى تكلم بلفظ العام واراد به الخاص فلا بد من ان يدل عليه ويقولون به
ما يدل على التخصيص والا كان موجبًا لاعتقاد الجهل كما انه اذا اراد بالحقيقة المجاز فلا بد
من ان يدل عليه وايضا فاذا جاز ان يتكلم بالعام ويستثني منه جاز ان يدل عليه دليلا
غير الاستثناء يعلم به انه اراد الخصوص لان الاستثناء دليل التخصيص كما ان غيره
من الادلة كذلك ويدل على جواز ذلك ايضا ان الله تعالى تكلم في مواضع بلفظ العا

وقد علمنا انه الخصوص فلولا ان ذلك كان حسنا والا لم يحسن منه ذلك وليس لاحد ان يقول كما لا يحسن منه الاخبار الا على القطع والامر الا على الشروط في بعض الوجوه وحسن ذلك فينا فكذلك لا يمتنع استعمال العام في الخاص فينا وان لم يحسن فيه تعالى وذلك ان هذا اولا باطل بما قلناه من وجودنا مواضع كثيرة من القرآن ظاهرها العموم وقد علمنا انه اراد بها الخصوص بل اكثر القرآن كذلك ثم انه انما حسن منا الاخبار والاوامر بالشروط لما لم يكن لنا طريق الى العلم بما يمنع من الشروط ولم يحسن ذلك في القديم تعالى لعالم بالعواقب لذلك لا يحسن منا ان يخبر عما يعلمه بشرط لما كان العلم حاصلا لنا وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ان العموم اذا خص كان مجازا وما به يعلم ذلك وجوه ادلته ذهب كثير من اصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة الى ان العموم مع الدليل الذي خص به حقيقة فيما عدا ما خص منه سواء كان ذلك الدليل لفظا متصلا او منفصلا او غير اللفظ وذهب ابو عبد الله البصري الى انه ان كان ذلك الدليل لفظا متصلا او استثناء وغيره كان حقيقة فاما اذا لم يكن متصلا فانه يصير مجازا وذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما واكثر المتكلمين وباقي الفقهاء الى انه يصير مجازا بأي دليل خص وهو الصحيح والذي يدل على ذلك انا قد بينا في هذا الكتاب ان حقيقة المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له فاذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان للعموم صيغة مختصة تفيد الاستغراق فينبغي اذا استعملت فيما دون الاستغراق ان يكون مجازا لثبوت الحقيقة فيه وهذا يبين انه يصير مجازا بأي دليل خص سواء كان لفظا متصلا او منفصلا او غير لفظ وليس لاحد ان يقول ان العموم اذا خص فلم يتناول غير ما كان يتناوله بل ما يتناوله في حال الاستغراق فكيف يكون مجازا وذلك انا لم نقل انه يصير مجازا لتناوله ما تناوله وانما صار مجازا لانه لم يتناول ما زاد عليه من الاستغراق فصار في ذلك كانه استعمل في غير ما وضع له فان قيل ليس الكلام اذا انضم بعضه الى بعض تغير معناه ولا يكون ذلك مجازا وذلك نحو الخبر اذا انضم الى المبتدأ والحروف الداخلة على الجمل من حرف شرط او استفهام او نفي وتمني وما اشبه ذلك فقولوا في العموم ايضا مثل ذلك اذا خص انه لا يصير مجازا بما قارنه من الدليل الذي اقتضى تخصيصه

قيل لهم اولاً ما في هذا ان الشبهة توجب ان لا يكون في الكلام مجاز اصلاً لانه يلزم ان اللفظ وما دل على انه
مجاز كلاهما حقيقة فيما اريد به وهذا اوضح البطلان ثم ان هذه الامثلة انما يمكن ان تكون شبهة
لمن قال اذا خص بدليل لفظي متصل لا يصير مجازا فاما اذا خص بدليل غير مقترن باللفظ او بدليل
منفصل وان كان لفظيا فلا يكون ذلك نظيرا لهذه الامثلة ونحن نجيب عن جميع ذلك ونفصل
بينه وبين العموم واما ما ذكروه من الخبر اذا انضاف الى المبتدأ فانما كان كذلك لان المبتدأ
بانفراده لا يفيد شيئا بل احتاج في الفائدة الى الخبر الذي تكمل الفائدة به وجرى ذلك مجرى بعض
الاسم في انه لا يفيد حتى يتكامل جميع حروفه ولا يلزم ان انضمام بعض الحروف الى بعض
لتكامل الفائدة مجاز وقيل تكاملها يكون حقيقة لان ذلك كله فاسد لان الفائدة
انما يتم عند آخر حرف منها فكذلك القول في المبتدأ والخبر وليس كذلك القول في العموم لان
لفظ العموم مستقل بنفسه ويفيد فائدته التي وضع له ولا يحتاج الى امر آخر وانما دخل عليه
ما اقتضى استعماله في غير ما وضع له فينبغي ان يحكم بكونه مجازا فاما الحروف الداخلة على الجمل
فانما تحدث فيها معنى من المعاني فتغير معناها ان كانت خبرية ودخل عليها حرف الاستفهام
احدث فيها معنى الاستخبار وكذلك لفظ التمني وحروف الشرط وغيره لم يغير هذه الحروف
احكام الجملة من الزيادة او النقصان او نقل الى غير ما وضع له فلا ينبغي ان يكون مجازا
وليس كذلك الفاظ العموم لانها بعد التخصيص لا يفيد ما كانت تفيده قبل التخصيص فينبغي
ان يكون مجازا على ان هذا يوجب الا يكون قول القائل رأيت سبعا ثم قال عقيب ذلك
اني اردت رجلا شجاعا او قال رأيت حمارا او حائطا ثم قال اردت بليدا مجازا لانه قد وصل
بالكلام لفظا دل به على مراده ويجري ذلك مجرى الحروف الداخلة على الجمل حسب ما سألنا في العموم
سواء وهذا لا تقوله احد واذا لم يلزم ذلك فكذلك ما يلزم في العموم اذا خص بدليل متصل به
او منفصل اذا كان لفظيا فان تعاطوا الفرق بين ذلك فكل شيء اوردوه في ذلك امكننا
ان نورد امثلة فيما سألنا عنه **فاما** ما به يصير العام خاصا فهو قصد المخاطب لان اللفظ
اذا كان موضوعا للاستغراق فاذا اراد استعماله فيما وضع له يحتاج ان يقصد الى ذلك وكذلك
اذا اراد ان يستعمله في بعض ما وضع له يحتاج ان يقصد الى ذلك وجرى ذلك مجرى اللفظ

ما استثنا

الموضوع للامر في انه يحتاج ان يقصد به ما وضع من استدعاء الفعل فاذا اراد استعماله في التهديد
او النهي يحتاج الى القصد الى ذلك فاذا ثبت هذه الجملة فالتخصيص في الحقيقة يقع بالقصد لا
بالادلة الدالة على ذلك من الكتاب او السنة او الفعل لان هذه الادلة للكشف عن غرض المتكلم
بالخطاب وهل قصد العموم او الخصوص وليست موجبة لذلك وان قلنا ذلك لان التخصيص
مضاف الى المتكلم فيقال انه مخصص بخطابه فينبغي ان يكون وقع ذلك بشيء من فعله
ولا يقع بالدليل الذي ربما كان من فعل غيره وجرى ذلك مجرى قصده الى استعمال اللفظ
فيما ان وضع له في ان القصد يفيد تعلقه فيما وضع له او غير ما وضع له في المجاز
دون الدليل الدال على ذلك وعلى هذا سقط قول من قال ان من شان التخصيص لا
يقع الا بما متصل بالخطاب مجاز وله ولا يجوز ان يقع بالادلة المنفصلة لان على هذا
التحرير الذي قلنا ان التخصيص يقع بالقصد قد اجبنا الى ما قاله والقصد مقترن بالخطاب
غير منفصل عنه فاما الادلة الدالة على ذلك فلا يجب في ذلك فيها الا انها قد يكون
متصلة به وقد تكون متقدمة عليه الا ترى ان ادلة العقل يخص بها الخطاب العام
على بعض الوجوه ومع هذا فهي متقدمة لحال الخطاب وليست الادلة الدالة على التخصيص
تجري مجرى نفس التخصيص فقد يتوسع في الادلة انها هي المخصصة وذلك تجوز والحقيقة
ما قلناه وانما يسوغ لهم ذلك من حيث يوصل بها الى العلم بالخصوص فاطلق عليها
انها المخصصة وذلك مجاز على ما بينا فاما الادلة الدالة التي يعلم بها التخصيص فعلى
ضربين احدهما ما يتصل بالخطاب من الكلام والاخر ما ينفصل عنه من الادلة وما
يتصل بالخطاب ينقسم اقساما منها الاستثناء وله حكم نفرد له بابا ومنها الشرط وله ايضا
احكام سنبينه ومنها تقييد الخطاب بالصفات ولذلك ايضا باب مفرد نذكره وما
يتصل من الادلة فعلى ضربين احدهما دليل توجب العلم من دليل العقل والكتاب او السنة
او الاجماع وهذه الادلة كلها لا خلاف بين اهل العلم في جواز تخصيص العموم بها وانما
قالوا ذلك لانه لا يجوز القول بتناقض الادلة واذا كان العام متناولا على الاستغراق
وما دل على الخصوص دل على تخصيصه فلا بد من تخصيص العام به والا ادى الى اسقاط احد

الدليلين ثم ابطالها وابطالهما معا والعدول الى الآخر وكل ذلك يسقط والضرب الآخر هو الذي لا يوجب العلم وهو على ضربين خبر واحد وقياس فاما الخبر الواحد فنذكر ما عندنا في ذلك في باب مفرد واما القياس فلا يجوز العمل به اصلا لا في تخصيص العام ولا غيره من الاحكام ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ومن خالفنا من الفقهاء الذين اوجبوا العمل بالخبر الواحد والقياس اختلفوا في جواز تخصيص العموم به وسنذكر اختلافهم من ذلك فيما بعد ان شاء الله ثم وهذه جملة كافية شافية في هذا الباب **فصل في ذكر جملة من احكام الاستثناء** ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء المحصلون الى ان من شرط الاستثناء ان يكون متصلا بالكلام ولا يجوز انفصاله عنه وحكى عن ابن عباس انه كان يذهب الى انه يكون متاخرا عن حال الخطاب وذلك مستبعد من قوله والذي يدل على صحة ما قلناه اولا ان اهل اللغة لا يعدون ما انفصل عن الكلام استثناء كما لا يعدون ما تقدم كذلك فلو جاز لاحد ان يخالف في المتاخر فيسميه استثناء جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه استثناء ويدل ايضا على ذلك ان الاستثناء متى انفصل عن حال الخطاب لا يفيد اصلا فكيف يجوز ان يكون استثناء من الكلام المتقدم فان قالوا الاستثناء متاخر ولا نقول انه يستقل بنفسه فلا يفيد فانه يجوز ان يقترن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بالكلام الاول فيفيد ويتعلق به قيل له اذا كان لا يفيد بنفسه وانما يتعلق بالكلام الاول بلفظ يقترن به فقد صار المخصص للكلام الاول اللفظ الذي اقترن بالاستثناء واذا كان كذلك فلا معنى للاستثناء وكان سبيلهم ان يقولوا ان القائل اذا قال رايت القوم ثم قال بعد زمان الا زيدا وقال اردت بقولي استثناؤه من اللفظ الذي افاد انه غير داخل في الجملة الاولى ولو لم يذكر الاستثناء اصلا و تقتصر على هذا القول المقترن به لما افاد ذلك فعلم بذلك ان التخصيص يقع بلفظ الاستثناء وانما نعلم بالكلام المقترن به تعلقه بالاول وذلك ان هذا متى كان على ما ذكر يفيد غير انه لا يحسن من وجهين احدهما ان بيان تخصيص العموم لا يجوز ان يتاخر عن حال الخطاب على ما سنبينه فيما بعد واذا لم يجز ذلك لم يحسن هذا الوجه والثاني انه يؤدي الى انه لا يفهم بشيء من الكلام مراد اصلا ولا باخبار النبي اذا اخبر عن نفسه او اخبار الله تعالى اذا اخبر عما يفعله لانا لا نامن

دلك في د

ان ياتي بعد ذلك استثناء يدل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ الاول وكذلك لا يفهم بالكلام حقيقة ما وصح بان ياتي في المستقبل دليل يدل على انه اراد المجاز وهذا يؤدي الى ما قدمناه من ان لا يفهم بالكلام شئ اصلا وذلك فاسد على ان الذي ذكروه لو حسن تاخير الاستثناء لحسن تاخير المبتدأ عن المبتدأ مثلا ان يقول القائل اليوم زيد ويقول غدا قائم ويقرن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بما تكلم به امس وان ارتكبوا ذلك كان قبحه معلوما وان راموا الفصل لم يجدوه واذا ثبت ما قلناه عن وجوب اتصاله بالكلام فمن حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وقد دللنا على ذلك في باب ان العموم له صيغة بما بيناه من ان الاستثناء في الاعداد يفيد ذلك فينبغي ان يكون ذلك حقيقة واستوفينا الكلام فيه فاما استثناء الاكثر من اللفظ والاقل فذهب اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة الى ان استثناء الاكثر من اللفظ يجوز وقال بعضهم انه انما يحسن استثناء الاقل فاما استثناء الاكثر فلا يجوز لان ذلك لم يوجد مستعملا والذي يدل على صحة ذلك ان الاستثناء يخصص الكلام الاول كما يجوز ان يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر فكذلك حكم الاستثناء لانه بعض ادلة التخصيص وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر والاقل في انه على حد واحد فاما قول من خالف في ذلك لم يستعمل فلا يبطل ما قلناه لانه كلما قل استعماله لم يحسن ولو لزم ذلك للزم ان لا يحسن استثناء النصف من الكلام وما يقارب النصف لان ذلك ايضا غير مستعمل وذلك لا خلاف في جوازه فاما الاستثناء من غير الجنس فلا يمكن دفع استعماله لانهم قالوا ما في الدار احد الا وتد وقالوا وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وتدبير من احد ولا اليعافير من جملة الانيس وغير ذلك غير انه وان كان مستعملا فانه مجاز وذهب قوم الى انه حقيقة والذي يدل على ما قلناه انا قد بينا ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن نعلم ان القائل لو قال ما في الدار احد ولم يستثن لم يفهم من ذلك الا نفي العقلاء ولا يفهم منه نفي الاوتاد فاذا قال الا وتد فينبغي ان لا يكون استثناء حقيقة ويكون مجازا لانه لم يدخل في الكلام الاول وكذلك لو قال وبلدة



ليس لها انيس و سكت لم يفهم من ذلك الا انه ليس بها انسان ولم يفهم من ذلك انه ليس بها بهائم فكان اذا قال الا اليعافير والا العيس يجب ان يكون مجازا وانما حسن عندهم هذا النوع من الاستثناء لانه فيه معنى من الكلام الاول لانه اذا قال ما في الدار احد افاد انه ليس فيها احد ثابت فلما كان الوتد ثابتا في الدار حسن ان يستثنى من الثبوت لا من لفظ احد وكذلك قالوا في قولهم وبلدة ليس لها انيس انه نفي كون الناس مقيمين فيها فلما كانت اليعافير والعيس مقيمة فيها حسن ان يستثنيها من الاقامة وقال قوم انه لم يرد بالانيس الناس وانما اراد ما يونس به ويسكن اليه ولما كانت اليعافير والعيس مما يسكن اليها على بعض الوجوه ويستأنس بها حسن ان يستثني منها وعلى هذا الوجه فالاستثناء ما وقع الا من جنسه واما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فقد قيل فيه وجهان احدهما ان ابليس كان من جملة الملائكة الا انه عصى بترك السجود فحسن ان يستثنيه من جملة الملائكة هذا على مذهب من جوز على جنس الملائكة المعاصي ومن لم يجوز ذلك عليهم قال انما الاستثناء لانه كان ايضا مامورا بالسجود كما انهم كانوا مامورين بذلك واستثناه من جملة المامورين جميعا الا من جملة الملائكة ويكون ذلك حملا على المعنى والوجهان قريبان فاما قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فقد قيل فيه ان المؤمن لا يقتله الا خطأ لانه لو قتله متعمدا لم يكن مؤمنا لان الفسق يخرج من اطلاق الايمان عليه ومن قال الفسق لا يخرج من الايمان قال قوله الا خطأ معناه بمعنى لكنه ان قتل خطأ كان حكمه كذا وكذا وكذلك قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم منقطع عن الاول لان من رحم معصوم وهو ليس بمعصوم يدخل في الكلام الاول فاما من خالف في ذلك وحمل الاستثناء على الاقرار وقال كما يحسن ان يستثني في الاقرار من غير جنس ما اقر به فكذلك في الاخبار وغيرها فقوله يبطل لان هذا طريقة القياس وليس يجوز ان يثبت اللغة واحكام الفاظها بالقياس ثم الصحيح في الاقرار ما نقوله في الاستثناء انه لا يحسن ان يستثني فيه من غير جنسه فان دل دليل من اجماع وغيره على خلافه حكمنا بجوازه وعلمنا انه استثناء منقطع كما قلناه فيما تقدم من الالفاظ فاما اذا تعقب جملا كثيرة فالى ايها ترجع فسنذكره في باب مفرد ان شاء الله تعالى وحده

فصل في ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة

هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه ذهب الشافعي واصحابه الى الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة وكان
يصح ان يرجع الى كل واحد منها بانفرادها يجب ان يرجع اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخي
واكثر اصحاب ابي حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه من المذكور وقال سيدنا المرتضى قدس الله روحه
انه يرجع الى ما يليه قطعا ويجوز مع ذلك رجوعه الى ما تقدمها من الجمل ويقف ذلك على البيان
ويقوى في نفسي المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الكلام الاول اذا عطف بعضه على بعض
بالواو الموضوعة للجمع صار كانه مذكور بلفظ واحد الا ترى انه لا فرق بين ان يقول القائل
رايت زيدا وعمرا وخالدا وبين ان يقول رايتهم بلفظ يشملهم فاذا صح ذلك والاستثناء
لو ذكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كان متعلقا بهم فكذلك اذا ذكر عقيب الجمل المعطوف
بعضها على بعض لانها في حكم الجملة الواحدة ويدل ايضا على ذلك ان الشرط اذا تعقب جملا كثيرة
فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعة بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه
ويحتاج الى تعليقه بغيره ليفيد فلما اتفقا في هذا الحكم وجب اتفاقهما في وجوب رجوع
كل واحد منهما الى ما تقدم فان قيل انما وجب ذلك في الشرط لان له صدر الكلام فهو وان
ذكر آخر الكلام فكانه مذكور في اول الجمل كلها معطوفة عليه وهو داخل عليها وجوب
تعلقه بها كلها وكذلك حكمه اذا تاخر قيل لهم لا نم ان له صدر الكلام بمعنى لا يجوز ان يؤخر
بل الوجود بخلافه وانما يستعمل تارة في صدر الكلام وتارة في آخره وليس مخالفته للاستثناء
في جواز تقدمه يوجب مخالفته في كل وجه الا ترى انه قد خالف الاستثناء ايضا في انه لا
يدخل الا على افعال مستقبلة او ما تقدم فيها الاستقبال وليس كذلك الاستثناء فانه
يدخل على ما كان ماضيا او مستقبلا او يكون اسما وليس فيه معنى الفعل اصلا وكذلك
لا تصلح في الشرط ولم يجب بذلك ان يكون حكم الاستثناء حكمه فكذلك فيما قلناه ويدل
ايضا على ما ذهبنا اليه ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا كثيرة وجب رجوعه الى
جميعها فكذلك يجب ان يكون حكم الاستثناء الآخر مثله والعلة الجامعة بينهما ما قدمناها
من افتقار كل واحد منهما الى ما يتعلق به وكونه غير مستقل بنفسه واستدل من خالف
على صحة ما ذهب اليه بان قال ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدم لانه لا يستقل

لا تصح د

بنفسه

بنفسه لما وجب ذلك فيه فاذا علقناه بما يليه فقد افاد واستقل بنفسه فلا معنى لرده الى جميع
ما تقدم والجواب عن ذلك ان هذا اولا ينتقض بالشرط والاستثناء بمشيئة الله لانهما
انما علقنا بما تقدم لانهما لا يستقلان بانفسهما ومع هذا لا يجب تعليقهما بما يليهما فحسب
دون ما تقدم وكذلك القول في الاستثناء ثم اذا وجب تعليقه بما تقدم لكونه غير مستقل
بنفسه فلم صار بان تعلق بما يليه من ان تعلق بما قبله واذا لم يكن هناك ما يخصص
بما يليه وجب تعليقه بجميع ما تقدم لفقد الاختصاص واستدلوا ايضا بان قالوا قد
ثبت ان الاستثناء من الاستثناء لا يرجع الى الجملة الاولى فكذلك القول في الجمل
الكثيرة يجب ان يكون جملة ذلك الحكم في رجوعه الى ما يليه والجواب عن ذلك من وجوه
احدها انا انما اوجبنا في الجمل الكثيرة ان يرجع الى جميع ما تقدم بعضها على بعض بواو
العطف التي توجب الاشتراك وتصير الجمل الكثيرة في حكم الجملة الواحدة على ما بيناه
وليس هذا موجودا في الاستثناء من الاستثناء لانه ليس هناك ما يوجب اشتراك
الجملة الثانية للجملة الاولى فلا يجب ان يرجع الى الجملة الاول والثاني انه
لم يجز ذلك لانه لا يفيد شيئا لان القائل اذا قال لزيد عندي عشرة الا ثلثة فقد
اقر له بالسبعة فاذا قال بعد ذلك الا واحدا فان رددناه الى الجملتين معا لكان يجب
ان ينقص من الثلثة واحدا فيصير المستثنى منه ثمانية وكان يجب ان ينقص من الجملة
الاولى ايضا واحدا فيرجع الى السبعة فلا يفيد الا ما افاد الاستثناء الاول ولا يكون
لدخول الاستثناء الثاني فائدة فقولنا انه لا بد ان يكون الاستثناء من الجملة التي يليها
فيصير اقرارا بالثمانية ويكون ذلك مفيدا وليس لاحد ان يقول هلا رددتموه الى الجملة
الاولى فحسب فجعلتم كانه اقر بستة وذلك ان هذا لم يعتبره احد لان احدا لم يقل انه
يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه مع امكان ان يرجع اليه لان الناس بين قائلين قائل
يقول انه يرجع الى ما يليه وهو مقصور عليه وقائل يقول يرجع اليهما وليس هيهنا من يقول
انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه وذلك باطل بالاتفاق ولان ذلك لو كان مردودا
اليها لوجب دخول واو العطف فيه فيقول له عندي عشرة الا ثلثة والا واحدا حتى يكون اقرارا

بالسنّة وقد اجاب بعض من نصر المذهب الذي اخترناه عن شبهة الاستثناء من الاستثناء بأن
قال الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي ايجاب في محال ان يكون الشيء الواحد مثبتاً منفياً
وهذا ليس بصحيح وذلك ان المحال هو ان ينفي الشيء عن الحد الذي اثبت في ذلك ليس بموجود ههنا
لان الاستثناء من الجملة الاولى التي هي مثله نفي والاستثناء من الجملة المنفية اثبات وهما
جملتان متباينتان فلا تنافي بين ذلك فيهما والمعتمد ما قلناه من الوجهين وقد استدل
كل واحد من الفريقين باشياء وجدوها موافقة لما يذهبون اليه اما من رجوع الاستثناء الى
ما يليه او رجوعه الى جميع ما تقدم لا يمكن الاعتماد عليها لان لقائل ان يقول ان ذلك انما
علم بدليل اخر غير الوجود فاما القول على الوجود لا يمكن لانه يعارض الوجود وبخلافه وهذه
شبهة من خالف وقال بالوقف في ذلك على ما قلناه فعلم بذلك لان المعول على ما قلناه

فالقول في

فصل في ذكر جملة من احكام الشرط وتخصيص العموم به اعلم ان من حكم الشرط
الا يدخل الا على المنتظر اما لفظاً او تقديراً الا ان ما وجد مما مضى ووجد الحال لا يصح
دخول الشرط فيه ومن حقه ان يخص المشروط الا ان يقوم دليل على انه دخل للتأكيد فيجعل
عليه ويخرج المعنى من ان يكون شرطاً فاما ما يخص المشروط فنحو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيداً ونحو قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً ولا فرق بين ان يكون الشروط
متقدماً او متأخراً في انه يخصص المشروط وذهب النحويون الى انه متى تأخر فالمراد به
المتقدم لان له صدر الكلام ويقوى في نفسي انه لا فرق بين تقدمه وتأخره ولا يمتنع
ان يجعل الشرط الواحد شرطاً في اشياء كثيرة كما لا يمتنع ان يكون الشرط الواحد مشروطاً
بشروط كثيرة وذلك مثل قول القائل من دخل داري واكل طعامي وشرب شرابي فله درهم فانه
يستحق الدرهم اذا دخل الدار واكل وشرب فاما بواحد منها فلا يستحق ذلك وكذلك يصح ان
يقول ان دخلت الدار فلك خلعة ودراهم وطعام فانه متى دخل استحق لجميع ذلك فتارة
يكون الشرط واحداً والمشروط اشياء وتارة يكون الشرط اشياء والمشروط واحداً وكل ذلك
جائز وقد الحق هذا الباب تعليق الحكم بغاية لانها تصير بمنزلة الشرط في ثبوت ذلك و
نفيه وذلك نحو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه جعل تعالى نفي التطهير شرطاً في حظر قربهن

ووجوده مبيحًا لذلك ونحو قوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فجعل اعطاء الجزية حدًّا يجب عنده الكف عن قتالهم ووجود الشرط في ثبوت القتل وكذلك قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فجعل طلوع الفجر حدًّا يجب عنده الكف عن الطعام والشراب لمن اراد الصوم وعدمه مبيحًا لذلك ونظائر ذلك كثيرة وقد يجعل الحكم الواحد غايتان واكثر وقد يجعل غاية واحدة لاحكام كثيرة كما قلنا في الشرط سواء والشرط والغاية جميعًا يدخلان في جميع احكام الافعال من واجب وندب ومباح فينبغي ان يجري الكلام على ما قلنا ان شاء الله تعالى

فصل

في ذكر الكلام في المطلق والمقيد

التقييد يخص العام ويخص المطلق الذي ليس بعام فمثال تخصيصه للعام قول القائل من دخل داري راكبًا اكرمته ولقيت الرجال الاشراف فقوله راكبًا خص لفظة من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من دخل داره سواء كان راكبًا او ماشيًا وكذلك لو لم يقيد لفظة الرجال بالاشراف لكان متناولًا لجميع الرجال سواء كانوا اشرافًا او غير اشراف واما تخصيصه المطلق وان لم يكن عامًا مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة قد خص رقبة لانه لو لم يكن يذكر ذلك لكان يجوز تحرير اي رقبة سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين والتقييد لا يخلو من ان يكون متصلًا بالمطلق او منفصلًا منه فما كان متصلًا فلا خلاف في انه يخص المطلق واذا كان منفصلًا فلا يخلو من ان يكون ما اطلق في موضع آخر بعينه الذي قيد في موضع آخر وغيره فان كان هو هو بعينه فلا خلاف ايضًا في انه يجب تخصيصه به وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون من جنسه او من غير جنسه فلا خلاف ايضًا في انه لا يجب تخصيصه به وانه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه ويحمل المقيد على تقييده وبيان ذلك انه يرد تحرير الرقبة مقيدًا بالايمان في كفارة قتل الخطأ ويرد مطلقًا في باب النذر او العتق المتبرع به فان كل واحد منهما ينبغي ان يحمل على ظاهره على ما بيناه وان كان من جنسه فلا يخلو من ان يكون من جنسه في موضع آخر مقيدًا فحسب او يكون في موضع مقيدًا وفي موضع آخر مطلقًا فان وجد من جنسه مطلقًا ومقيدًا في موضعين فلا خلاف ايضًا في انه لا ينبغي حمله على احدهما لانه ليس بان يقيد لاجل ما قيد من جنسه

باولى من ان يحمل اما على الاطلاق لاطلاق ما اطلق من جنسه ومثاله صوم كفارة اليمين قالوا ليس ان
يحمل على ما شرط فيه التتابع من كفارة الظهار باولى من ان يحمل على ما شرط فيه التفريق
من صوم المتمتع ويجب ان يترك على ظاهره وان كان من جنسه ما هو مقيد فحسب نحو اطلاق الله
تعالى الرقبة في الظهار وتقييده لها بالايمان في كفارة قتل الخطأ فاختلف العلماء في ذلك فمنهم
من قال ان المطلق على اطلاقه لا يؤثر تقييد المقيد فيه وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة وبعض
اصحاب الشافعي ومنهم من قال ان المطلق يصير مقيدا لتقييد ما قيد من جنسه واختلفوا فمنهم
من قال يجب حمل المطلق على المقيد لغة وعرفا ولا يحتاج الى قياس ومنهم من قال ان اللغة لا
يقتضي ذلك وانما يحمل عليه قياسا وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي ومن ذهب الى
القول الاول اختلفوا فمنهم من قال المطلق لا يجوز ان يقيد بان يقاس على المقيد قالوا لان ذلك
يقتضي زيادة في النص وذلك نسخ ولا يصح النسخ بالقياس وهو المحكي عن المتقدمين من اصحاب
ابي حنيفة وعن ابي الحسن ومنهم من قال انه لا يجوز ان يقيد ثم اختلفوا فمنهم من قال يقتضي
تخصيص المطلق لا الزيادة فيه ومنهم من قال انه يقتضي الزيادة فيه وجوز الزيادة
بالقياس ولم يعده نسخا فهذه جملة الخلاف فيه والوفاق والذي اذهب اليه انه ينبغي
ان يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يخص احدهما بالآخر وانما قلت ذلك
لان حمل احدهما على الآخر قياسا انما يسوغ ذلك لمن جوز العمل به واما على ما نذهب اليه
في المنع منه وحظر استعماله فلا يجوز لا في هذا الموضع ولا في غيره واما حمله المطلق على
المقيد من غير قياس فبعيد والذي يدل على ذلك ان موضوع الكلام ان يحمل على ظاهره الا
ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق وهما حكمان مختلفان فيؤثر احدهما في الآخر
فان قالوا الا ان الله تعالى انما اطلق الشهادة في موضع وقيدها بالعدالة في موضع آخر عقل
من ذلك تقييدها بالعدالة في الموضع الذي اطلقها فيه فيجب ان يحمل ذلك غيره في امثاله
قيل لهم ان المطلق من الشهادة انما قيد بالعدالة لدليل دل على ذلك من اجماع او غيره ولم
يجعل بالعدالة شرطا في الشهادة لانها قيدت في موضع آخر بالعدالة فمن ادعى في ذلك فعليه
الدلالة ونحن لو خلينا والظ لما قيدناها بالشهادة المطلقة وتركناها على اطلاقها فان قالوا

القرآن كالكلمة الواحدة وقد روي ذلك عن امير المؤمنين فيجب ان يكون المقيد وان انفصل من المطلق وكانه يتصل به ويصير ذلك بمنزلة قوله والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انه مقيد بما تقدم كانه قال والذاكرات الله كثيرا قيل لهم اذا سلمنا ما ذكرتم لم يجب ما ذهبتم اليه لان المطلق والمقيد لو افترقا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين يدل على ذلك انه لو قال من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة لما وجب ان يكون الثانية مقيدة لاجل كون الاولى مقيدة فالتعليق بقولهم ان القرآن كالكلمة الواحدة لا معنى له فاما قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انما حملناه على الاولى لانه لا يستقل بنفسه ولا يفيد شيئا و انما حذف منه لفظ الله لدلالة الاول عليه اختصارا وليس كذلك المطلق لانه مفيد ومستقل بنفسه فلا يحتاج الى حمله على المقيد بل يترك على حاله على ان الذي يلزم من خالف فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق لمكان المقيد ان يزيد في كفارة القتل الاطعام لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الرأس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع وذلك لا يرتكبه احد واما من حمل احدهما على الآخر قياسا فعلى مذهب من اوجب القياس قوله اولى من قول من منع ذلك وانما قلنا ذلك لان الرقبة المطلقة وان كانت من جهة اللفظ ليست عامة فهي في المعنى عامة لانها تقتضي دخول جميع الرقاب فيه فاذا علم بالقياس ان من شرطها ان تكون مؤمنة عند عرق (؟) بالقياس صار المجزي منها اقل مما كان بنفس اطلاقها فصار تخصيصا من هذا الوجه فينبغي ان يسوغ استعمال القياس فيه وليس لهم ان يقولوا ان ذلك زيادة لا تخصيص لان المعقول من الرقبة هو الشخص دون الايمان فاذا شرط فيه الايمان فقد شرط فيها ما لا يقتضيه لفظها ومن حق التخصيص ان يكون متناولا لما يتناوله لفظ المخصوص فيجب ان يكون زيادة وذلك ان الايمان وان لم يعقل من الرقبة فقد عقل منها المؤمنة والكافرة كما عقل منها الصحيحة والسقيمة فاذا ثبت ذلك تقييده بانها مؤمنة يقتضي اخراج الكافرة التي كانت معقولة من الكلام لولا هذا التقييد فصح ان ذلك تخصيص لا زيادة وقد يكون التخصيص على ضروب احدها ان يكون التخصيص بلفظ

افترقا

المخصوص منه وما يتناوله داخل تحت المخصوص منه لفظاً نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً وقد يكون التخصيص بان يعلم ان اللفظ يتناول جنساً من غير اعتبار صفته ويخص بعد ذلك بذكر صفة من صفاته نحو قول القائل تصدق بالورق اذا كان صحاحاً واستثنى منه ما ليس بصحاح وان كان اللفظ الاول لم يتناول ذلك على التفصيل وقد علم ان الرقبة اذا ذكرت منكرة لم يختص عينا دون عين فصح تخصيص الكافرة منها وتخصيص ذلك قد يكون بان يقرن الى الرقبة صفة يقتضي اخراج الكافرة وقد تكون ما استثني الكافرة فلا فصل بين قوله عز وجل فتحرير رقبة مؤمنة وبين قوله الا ان يكون كافرة وهذا بين ولو سلم ان ذلك زيادة لكان لا يمتنع ان يقال به قياساً عند من قال به اذا لم يكن نسخاً وليس كل الزيادة في النص تكون نسخاً على ما بيناه في باب الناسخ والمنسوخ وهذه الزيادة مما لا توجب نسخاً على ما بيناه وقد الزم القائلون بتقييد المطلق قياساً ما الزمنا من قال ذلك من غير بيان من ايجاب المسح الرأس في التيمم والاطعام في كفارة قتل الخطأ واجابوا عن ذلك بجوابين احدهما ان ذلك كان جائزاً لكنه منع الاجماع منه وهذا انما يصح على مذهب من اجاز تخصيص العلة فاما من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب والجواب الثاني قالوا القياس انما يصح ان يستعمل في اثبات صفة الحكم وتقييده لا في اثبات نفس الحكم لان اثبات عدد الشهود بالقياس لا يجوز ان اصحابنا اثبات عدالتهم قياساً واعترض هذا الجواب بان قالوا ان الامرين واحد في جواز القول بهما قياساً وقد استعمل الشافعي القياس في اثبات عبادات نحو اثبات الصوم بدلاً من الهدي المحصر وغير ذلك كما استعمله في التقييد في اثبات الصفات فلا يمكنه ان ينكر هذا على مذهبه فالتعليق بما قالوه بعيد والاولى ما قلناه اولاً وهكذا جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر ما يدل على تخصيص العموم من الادلة المنفصلة التي توجب العلم تخصيص العموم بادلة العقل والكتاب والسنة والاجماع صحيح وفي افعال النبي صحيح وذهب بعضهم الى ان تخصيص العموم لا يصح بادلة العقل والذي يدل على صحة المذهب الاول ان هذه الادلة التي ذكرناها اذا كانت موجبة للعلم ومقتضية لوجب تخصيص العموم بها والا تناقضت الادلة وذلك لا يجوز ولهذه الجملة خصصنا قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وحملنا على العقلاء لما دل دليل

العقل على ان الاطفال والمجانين ومن لا عقل له لا يحسن تكليفه وكذلك خصصنا قوله تعالى الله خالق كل شيء وقلنا ان المراد به افعال نفسه لما دل الدليل على ان الواحد منا فاعل ومحدث على ذلك ايضا ان ظاهر الكتاب في حقيقته يترك الى المجاز لدليل العقل كما تركنا ظاهر قوله وجاء ربك وقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقلنا ان المراد به امر ربك وامر الله لما دل الدليل العقلي على ان المجيء لا يجوز على الله واذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان العموم اذا خص كان مجازا فينبغي ان يجوز ذلك بادلة العقل لان غاية ما في ذلك ان يترك حقيقته الى المجاز فان قالوا دليل العقل يجب تقدمه على الكتاب وما هذا حكمه لا يجوز ان يخص به العموم لان ما يقتضي الخصوص يجب ان يكون مقارنا له قيل لهم نحن قد بينا ان الذي يخص العموم هو قصد المخاطب الى بعض ما تناوله اللفظ وذلك مقارن لحال الخطاب وادلة العقل انما يتوصل بها الى معرفة القصد الذي وقع التخصيص به وعلى هذا يسقط هذا السؤال وليس لهم ان يقولوا ان دليل العقل وان دل على قصده فقد تقدم وذلك لا يجوز ان الذي انكروه جائز عندنا غير منكر لان الدليل كما يتاخر ويقارن تارة كذلك قد يتقدم على بعض الوجوه فاستبعاد ذلك لا معنى له ولاجل ما قلناه علمنا بالعقل ان الله تعالى يثيب المؤمن على طاعته ويعوض على الآلام وان كان ذلك متقدما له ثم يقال لمن خالف في ذلك ليس يخلو من ان يحمل قوله تعالى يا ايها الناس على عمومه وشموله حتى يحمله على العقلاء وغير العقلاء او يحمله على العقلاء فان قال احمله على جميعهم ظهر بطلان قوله بما دل الدليل على خلافه وان قال احمله على العقلاء خاصة غير انى لا اسمي ذلك تخصيصا كان ذلك خلافا في عبارة لا معتبر بها ومن الناس من قال ان عموم الكتاب يترتب على ادلة العقل فلا يصح ان يقال انه يخص به وجوز تخصيصه بالكتاب وان تقدمه وهذا غير صحيح لان الغرض بقولنا انه مخصوص بالكتاب هو انه قد دل على ان المراد به الخصوص والدليل العقلي هذا الحظ فكيف لا يقال انه مخصوص به فان قالوا لو جاز تخصيص العموم بدليل العقل جاز نسخه بدليل العقل فلما اتفقنا على ان النسخ لا يجوز ان يقع به كان العموم مثله قيل لهم معنى النسخ يصح عندنا بادلة العقل لكنه لا يسمى نسخا يدل على ذلك ان الله تعالى اذا امر المكلف بفعل ثم عجز عنه المكلف علمنا انه قد سقط عنه فرضه كما انه لو نهاه عنه في انه يسقط فرضه عنه فمعنى النسخ حاصل لكنه منع من اطلاق

هذه التسمية لان حدّ النسخ ليس بحاصل فيه على ما سنبيّنه فيما بعد فيسمّى تخصيصاً الا انّ فائدة التخصيص حاصلة ولا مانع يمنع من اطلاقه امّا تخصيص الكتاب بالكتاب يدلّ على صحته ما دلّ على صحة تخصيصه بادلّة العقل سواء فامّا امثلته فاكثر من ان تحصى نحو قوله تعالى اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وقوله قاتلوا الذين كفروا فضرب الرقاب ثم قال في موضع آخر حتّى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون فخصّ بذلك من عدا اهل الكتاب ونحو قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فعمّ الحظر في نكاح جميع المشركات ثم قال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فخصّ من ذلك بعضهم في نكاح الدوام عند من خالفنا وعندنا في نكاح المتعة وملك اليمين ونحو قوله ايض والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربّصن بانفسهنّ اربعة اشهر وعشراً ثم قال في مواضع اخر واولات الاحمال اجلهنّ ان يضعن حملهنّ فخصّ هذا الحكم المطلّقات عندنا وعند بعض الفقهاء خصّ الاية الاوّل بمن عدا الحوامل من النساء وله نظائر كثيرة ولو لم يرد له نظير لكنّا نعلم ان ذلك جائز لما قدّمناه من الدليل وليس لاحد ان يقول ان الله تعالى وصف نبيّه م بانه يبيّن للناس ما نزّل اليهم فلا يجوز ان يثبت لغيره وذلك ان هذا يسقط من وجهين احدهما انه ليس في وصف نبيّه بانّه يبيّن للناس ما يمنع من ان يبيّن هو ايض بعض كلامه ببعض والثاني انه كما وصف النبي م بذلك فقد وصف كتابه بانه تبيان لكلّ شيء فاذا جاز تخصيص الكتاب بالسنّة وجب ان يخصّ بالكتاب ايض فلا وجه توجب كون السنّة تبياناً للكتاب ومخصّصاً له الا وهو بعينه يوجب كون الكتاب تبياناً له ومخصّصاً فامّا تخصيص الكتاب بالسنّة فلا خلاف فيه بين اهل العلم وقد وقع منه ايض في مواضع كثيرة لانّ الله تعالى قال يوصيكم الله في اولادكم وقال للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان وغير ذلك من الايات المواريث وخصّصنا من ذلك القاتل والكافر بقول النبي لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملّتين وغير ذلك فامّا تخصيص بعض السنّة ببعض ايض جائز لمثل ما قدّمناه من الادلّة وقد وجد ايض في مواضع لا تحصى كثرة وفي الناس من انكر ذلك وقال انّ الله تعالى جعله مبيّناً فلا يجوز ان يكون قوله يحتاج الى بيان فاوجب فيه التعارض وابطله وهذا خطأ لان حال السنّة مع السنّة حال الكتاب مع الكتاب في كونه عليه السلام مبيّناً يقتضي

جواز تبيين سنة كما يقتضي جواز تبيين الكتاب في كما لا يمنع ذلك من ان يبيّن احكاماً مبتداة فكذلك لا يمنع من ان يبيّن سنة يحتاج الى تبيينها بسنة اخرى واما تخصيص الكتاب بالاجماع فيصح ايض بمثل ما قدّمناه من الادلة وقد وقع ايض في مواضع كثيرة نحو اتفاقهم على ان العبيد لا يرث نخصّ بذلك اية المواريث ونحو اجماعهم على ان العبد كالامة في تنصيف الحدّ فخص به قوله تعالى الزانية والزاني وغير ذلك واما تخصيص الكتاب بافعال النبيّ فيصح ايض لان الدليل قد دل على ان فعله كقوله في وجوب الرجوع اليه في معرفة الاحكام فاذا ورد الكتاب بتحريم اشياء ثم وجدناه فاعلا لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب ولذلك خصّ قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة برجمه ماعزا وتخصيص قوله بفعله صحيح ايض بمثل ما قلناه وسندل فيما بعد على ان فعله ليس بمقصور عليه وانه كقوله وصحة ذلك يقتضي جواز التخصيص به وهذه الجملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر تخصيص العموم باخبار الاحاد اعلم ان من قال ان خبر الواحد لا يجوز العمل به فقوله خارج عن هذا الباب انما الخلاف في ذلك ممن اوجب العمل به واختلف القائلون باخبار الاحاد في اثبات الاحكام في هذه المسئلة فمنهم من اجاز تخصيص العموم بها على كل حال ما لم يمنع من ذلك مانع وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر من مذهب الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيرها ومنهم من قال يجوز تخصيصه بخبر الواحد اذا كان قد خص لانه قد صار مجملا ومجازا واذا دخله التخصيص لا يجوز ان يخص بها وهو مذهب عيسى بن ابان ومنهم من قال اذا اختص العموم بدليل متصل مثل الاستثناء وما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم به لان ذلك حقيقة على ما حكيناه فيما تقدم واذا خص بدليل منفصل جاز تخصيصه باخبار الاحاد لانه قد صار مجازا والذي اذهب اليه لانه لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال سواء خص او لم يخص بدليل متصل ومنفصل وكيف كان والذي يدل على ذلك ان عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان يترك العلم للظن على حال فوجب لذلك ان لا يخص العموم به فان قيل اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد كان وجوب التخصيص معلوماً وان كان نفس الخبر مظنونا ويجري ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب تنفيذ الحكم عند الشهادة وان كانت الشهادة

غير معلوم وكذلك اذا ظن كون القبلة في جهة من الجهات وجب علينا التوجه اليها وان كان ذلك
معلوما وان كان كون القبلة فيها مظنونا فما المنكر من ان يكون خبر الواحد مع العموم
يجري هذا المجرى والجواب عن ذلك لسائل عن السؤال لا يخلو من ان يكون مخالفا لنا في
الاصول او موافقا فان كان مخالفا فلا يصح له هذا السؤال لانه يضمن قيام الدلالة
على وجوب العمل بخبر الواحد ونحن قد افسدنا ساير ما يدعيه مخالفونا من الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد
فاذا افسد العمل بها بتلك الادلة فلا يمكن ان يدعي جواز التخصيص وقد مضى الكلام على ادلتهم مستوفى
على انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد على غاية اقتراحهم لم يجز التخصيص للعموم به لانه ليس ما دل على وجوب
العمل بها يدل على جواز التخصيص كما ان ما دل على وجوب العمل بها لا يدل على وجوب النسخ بها بل احتاج
ذلك الى دليل غير ذلك فكذلك التخصيص فلا فرق بينهما فان قالوا اذا دل الدليل على وجوب العمل
بخبر الواحد فينبغي ان يكون خبر الواحد دليلا في كل موضع الا من منع منه مانع والنسخ الذي
ذكرتموه قد كان يجوز ان يقع بخبر الواحد الا انه منع الاجماع منه فبقي كونه دليلا فيما عدا النسخ
قيل لهم خبر الواحد دليل شرعي وليس بعموم يخص منه بعضه ويبقى ما عداه فاذا ثبت ذلك كان
الذي يدل على وجوب العمل به من الاجماع انما هو حاصل فيما طريقه العمل فحسب مما لا نص فيه
من الكتاب فينبغي ان يحتاج في اثبات كونه دليلا في تخصيص العموم به الى دليل فان قالوا
الصحابة الذين عملوا بخبر الواحد عملوا بها وان خص العموم قيل لهم هذا محض الدعوى ما الذي يدل
عليها فانا لا نسلم ذلك فان ذكروا انهم خصوا آية المواريث بالخبر الذي رووه ان القاتل لا يرث
وكان خبر واحد وكذلك عملوا بخبر ابي هريرة في نكاح المرأة على عمتها وخالتها وخصوا بذلك
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ونظائر ذلك كثيرة قيل لهم انما تركوا عموم آية المواريث بالخبر
الذي تضمن ان القاتل لا يرث لانهم اجمعوا على صحته فلما اجمعوا على صحته وعلموه خصوا العموم به
فليس ذلك موجودا في الاخبار التي لا يعلم صحتها واما نكاح المرأة على عمتها وخالتها فعندنا
يجوز على وجه فلا تخصص العموم به ومن اجاز ذلك يضر انما اجازه لان عنده انهم اجمعوا على صحة
هذا الخبر فلما اجمعوا عليه دل ذلك على صحته وليس هذا موجودا في اخبار الاحاد التي لا يعلم صحتها
على ان المعلوم من حال الصحابة انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القرآن واقتضت تخصيصه بعموما روي

وغيره انهم ردّ واخبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت في هذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد وليس لهم ان يقولوا انما ردّ والخبر اذا كان يخالف القرآن لا انه يخصّه وما يخصّ العموم به لا يقتضي ترك القرآن بل يقتضي القول به فذلك لك على سقوط ما ذكره وذلك ان سقوط نفقة المبتوتة كفاطمة خاصّة يخصّص القرآن لا ان عموم القرآن اقتضت لنفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردّ واخبرها وسماه تم معذلك انه مخالف للقرآن من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة وغيرها من النساء حكم واحد فكان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لا دى عنا انهم او دفع القرآن فلذلك ردوه قيل لهم هذا محض الدعوى ومن اين علموا ان حكم فاطمة وغيرها على حدّ واحد الا بعموم القرآن ولذلك صرّح بهذا التعليل عمر ولو كان ذلك معلوما بغير عموم القرآن لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا يحتاج ان يقول لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت وذلك يسقط هذا السؤال ثم يقال لهم اليس قد قبل اهل قبا خبر الواحد فيما طريقه النسخ وانتقلوا بذلك عن القبلة التي كانوا عليها ولم يدلّ ذلك على جواز النسخ بخبر الواحد فان قالوا انما قبلوا ذلك بدليل دلهم على ذلك دون مجرد الخبر قيل لهم مثل ذلك في الاخبار التي تعلقوا بها فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل خلافه فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل به على من لم يجوز تخصيص العموم به عقلا فيقال له اذا جاز الانتقال عما يقتضي العقل خلافه بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا وانما امتنع منه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يتشاغل بان ههنا دليلا يدلّ على جواز تخصيص العموم به وهو نفس المسئلة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يقال في جواز النسخ به لان الانتقال عن موجب العقل من حظر او اباحة او اباحة الى حظر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد ولا جواب عن ذلك الا ما ذكرناه من ان ذلك دليل على

جواز ذلك لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد ونحن النّاظر من قال ان العموم ثبت اجتهاداً افجاز
الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظنّ وهذا القول باطل لان الدّليل على القول بالعموم دليل يوجب
العلم وليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يترك بما طريقه غلبة
الظنّ ثم يقال لهم لا خلاف ان خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا
ثبت ذلك فخبر الواحد اذا خصّ العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بمتضمّنه وذلك
من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انّه مخصوص وذلك لا يجوز لانه اقلّ
على ما لا نأمن كونه جهلاً فان قالوا انا نأمن كونه جهلاً بما قام من الدّليل على جواز قبوله
فيما خصّ العموم نفذ مضى الكلام على ذلك وبيّنا ان ذلك محض الدعوى وصريح الاقتراح فاما
من قال لا يجوز تخصيص العموم به الا اذا خصّ على حسب خلافهم في ذلك من تخصيصه
بدليل متّصل او منفصل او استثناء وغير ذلك ومتى خصّ بشيء من ذلك جاز تخصيصه
بما دللنا به من المنع من جواز تخصيصه بخبر الواحد يبطل هذا الفصل على انهم انّما اجازوا
تخصيصه بخبر الواحد اذا خصّ لانه يصير مجملاً ومجازاً واما كونه مجازاً فنحن نقول به ولا نسلم انه
يصير مجملاً فيما عداه بل ما عدا ما خصّ منه معلوم كما انّه لو لم يخصّ منه شيء كان الجميع
معلوماً وذلك يبطل ما قالوه فامّا اذا كان السّائل عن السّؤال الذي قدّمناه من موافقينا
وسال ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز العمل بالاخبار التي تختصّ بنقلها الطائفة
المحقّة فالكلام عليهم ايضاً مثل ذلك بان يقال ما دلّ على عمل الطّائفة المحقّة بهذه الاخبار
من اجماعهم على ذلك لم يدلّ على العمل بما يخصّ القرآن ويحتاج في ثبوت ذلك الى دلالة بل قد ورد عنهم
ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله
فخذوه وان خالفه فردّوه او فاضربوا به عرض الحائط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك
صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن فان قالوا اليس قد عملت الطائفة باخبار كثيرة طريقها
الآحاد وعموم الكتاب بخلافها فهلّا دلّ ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كلّ حال قيل لهم
لا نسلم ان الطائفة عملت باخبار آحاد يقتضي تخصيص القرآن وعلى من ادّعى في ذلك ان يبيّنه
على انّا قد بيّنا ان الاخبار الصّادرة من جهتهم ضربين احدهما ان يكون خبراً وليس هناك

ما يخالفه ويكون فتيا الطائفة به فما هذا حكمه يكون مجمعاً على صحته ويجوز العمل به وتخصيص
العموم به فان كان هناك ما يخالفه من الاخبار فالعمل بما يطابق العموم ايضاً اولى لانه يصير معلوماً صحته
مثل العموم وبيّنا ان ذلك وجه يرجح به احد الخبرين على الآخر وان كان خبراً لا نعلم فتيا الطائفة
فيه وهناك عموم يقتضي خلافه فالعمل بما يقتضي العموم اولى لما قدمناه من الدلالة

فصل
في ذكر تخصيص العموم بالقياس

اعلم ان الكلام في هذه المسألة قد سقط عنا لانا لا نجيز
العمل بالقياس لا ابتداء ولا فيما يخص العموم وانما الخلاف في ذلك بين من اثبت القياس فان فيهم
من جاز تخصيص العموم به على كل حال اذا صح القياس بشروطه وهو مذهب اكثر الفقهاء وهو
مذهب الشافعي والمحكي عن ابي الحسن واليه ذهب ابو هاشم اخيراً ومنهم من ابى تخصيص العموم به
على كل وجه وهو مذهب ابي علي وبه قال ابو هاشم اولاً وقد قال به بعض الفقهاء ومنهم من
قال يخص بالقياس الجلي ولا يخص بالخفي وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال ان خص
بدليل اذا دخله التخصيص وسوغ فيه الاجتهاد ولا يجوز تخصيصه اذا كان باقياً على عمومه والاقوى
من هذه الاقاويل اذا فرضنا العبادة بالقياس قول ابي علي وهو انه لا يجوز تخصيص العموم به
على كل حال والذي يدل على ذلك ان العموم دليل يوجب العلم والقياس عند من قال به يوجب
غلبة الظن ولا يجوز ان ينتقل عما طريقه العلم الى ما يقتضي غلبة الظن فليس لهم ان يقولوا اذا
ثبت ان القياس دليل كان تخصيص العموم به معلوماً وذلك انا قد بينا الجواب عن مثل هذا
السؤال في الباب الاول بان قلنا خبر الواحد دليل شرعي وكذلك نقول ان القياس دليل شرعي
فينبغي ان يثبت في الموضع الذي استعملته الصحابة وفرقة الشريعة وانما ثبت عنهم على
زعمهم استعمل القياس فيما لا نص فيه من احكام الحوادث ولا يمكنهم ان يدعوا انهم استعملوه فيما
يخص العموم لان هذه الدعوى لا برهان عليها ودون ذلك خرط القتاد ويدل ايضاً على ذلك
ان النسخ قد ثبت انه لا يجوز به فكذلك يجب ان يكون حكمه حكم التخصيص وليس لهم ان
يقولوا انه كان يجوز النسخ بالقياس غير انه منع منه الاجماع وذلك انهم متى ارتكبوا ذلك
قيل لهم لا يجوز من الحكيم تعالى ان ينزل نصاً ويجعل القول به والعمل بمقتضاه موقوفاً على اجتهاد
وانما يسوغ الاجتهاد في صرفه الى وجه دون وجه فان قالوا هذا الذي ذكرتموه من الجواب عن

ولیس لهم ان يقولوا

هذا السؤال يمكن ان يجعل فرقاً بين النسخ وتخصيص العموم وسقط بذلك اصل الدليل وذلك انهم اذا
جعلوا ذلك فرقاً بين التخصيص والنسخ قيل لهم لا فرق بين النسخ والتخصيص في المعنى لان التخصيص
هو اخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم من الاعيان منه والنسخ اخراج بعض ما يتناوله دليل النص
من الازمان منه فهما سواء في المعنى فما منع من احدهما منع من الاخر على انه لا يمكن ان يجوّز النسخ بالقياس
الا من يقول بتخصيص العلة ومن لم يجز تخصيص العلة لا يمكنه ارتكابه على حال وقد اجاب بعض
اصحاب الشافعي عما الزمناهم بان النسخ انما لم يصح فيه لان كونه ناسخاً للنص ينبئ عن ان النص
بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وخصه فكان النسخ به يوجب النسخ بقياس فاسد وهذا
لا يجوز وهذا بعينه يمكن ان يقال في المنع من تخصيص العموم لان العموم ايضاً نص وما يؤدي الى
تخصيصه ينبئ عن ان ظاهره بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وكان التخصيص به يوجب
التخصيص بقياس فاسد وهذا مما لا فصل فيه ويدل ايضاً على ذلك على ان القياس انما يسوغ
مع عدم النص للاضطرار اليه وعموم الكتاب نص يغني عنه ولا يسوغ استعماله وفي خلافه نص خفي
يخص به وليس لهم ان يقولوا انه اذا خص العموم يكون مستعملاً فيما لا نص عليه لانه قد يتبين
به انه لم يرد ذلك بالعموم واذا لم يكن مراداً به فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النص
وذلك ان الذي قالوه غير صحيح لانه لو لم يستعمل ذلك القياس لكان ما يتناوله داخلاً تحت
النص فيجب بطلانه لانه قد استعمل فيما لولاه لدخل تحت النص فان قالوا النص انما يتناول
ذلك لو لم يصح القياس فاما اذا صح ذلك القياس لم يدخل تحته فقد حصل ان القياس اذا
استعمل فيما يخص به العموم لا يكون مستعملاً فيما يتناوله قيل لهم ومن سلم ان القياس الذي
يوجب تخصيص العموم قياس صحيح وليس يعلم ان من قال بالمنع من تخصيص العموم به يقول ان نطق
العموم حكم بان كل قياس يؤدي الى تخصيصه قياس باطل ولو سلم ان ذلك قياس صحيح لكان
قد سلمتا المسألة فعلم بجميع ذلك صحة ما نصرناه ويدل ايضاً على صحة ما قدمناه خبر معاذ
وان النبي لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضي قال بكتاب الله ثم بسنة رسوله ص فقال له ع فان لم تجد
قال اجتهد برأيي فصوبه رسول الله ص في ذلك وهذا يقتضي ان القياس انما يسوغ استعماله
اذا لم يوجد في الكتاب ما يدل على الحكم الذي يستعمل فيه فمتى وجد فيه بطل استعماله واذا بطل

استعماله

استعماله لم يصح ان يخص به العموم لان القياس الفاسد لا خلاف انه لا يخص به العموم وليس لهم ان يقولوا
ان المراد بذلك ان لو اجد في كتاب الله نصا على المسئلة اجتهدت برأيي فاما اذا كان فيه عموم فانه
لا يمتنع اجتهاد الرأي معه لانه اذا خص بالقياس كان ما استعمل فيه القياس غير موجود في الكتاب
وذلك ان هذا الذي ذكروه تخصيص الخبر لانه انما صوبه في استعمال القياس اذا لم يكن الحكم
موجودا في الكتاب والسنة وقد يكون الحكم ثابتا فيهما بنص معين ويكون ايضا موجودا بان يكون
داخلا في العموم فمن خص الخبر باحدهما احتاج الى دليل ومن الناس من استدل على صحة ما ذهبنا
اليه بان قال القياس فرع على النص من عموم وغيره فمتى اعترض به عليه كان قد اعترض على الاصل
بفرعه وهذا لا يجوز وهذا غير صحيح لان لهم ان يقولوا ان اصل القياس هو الذي ثبتت صحته به
او ما يحمل عليه الفرع من الاصول وكلاهما لا يجب الاعتراض بالقياس عليه وانما يجوز ان
يقاس ما دخل تحت آية محرمة على ما دخل تحت آية محللة فيحلله ويخرجه من جملة ما
يقتضي التحريم نحو قياس العقد في الارز في التحريم ويخص به قوله احل الله البيع وفي ذلك
سقوط الاستدلال بهذه الطريقة وقد استدل من خالف ما اخترناه بان قال الذي دل على
اثبات القياس دليل مقطوع عليه وهو اجماع الصحابة فصار العمل بما يقتضيه معلوما وجوبه
كما ان العمل بما يقتضيه العموم معلوم وجوبه فاذا تساويا في هذا الوجه جاز تخصيص العموم
به وهذا الذي ذكروه غير صحيح لانا اذا سلمنا اجماع الصحابة على العمل بالقياس انما نسلمه فيما
لا نص فيه من الكتاب من عموم وغيره فاما اذا كان ما يدل عليه من الكتاب فلا نسلم انهم استعملوه
فيه ولا يمكنهم ان يبينوا ان الصحابة استعملت القياس في تخصيص العموم واذا لم يثبت ذلك
لم يجب من حيث استعملوا القياس في موضع ان يجوز استعماله في كل موضع لانا قد بينا
انه دليل شرعي ينبغي ان لا يتجاوز به الموضع الذي قررته الشريعة كما ان ثبوته في الموضع
الذي ثبت لا يجوز ان يتجاوز به الى ان ينسخ به لانه لم يثبت ذلك فيه وكان القول في
التخصيص ولا فرق بينهما على حال واستدلوا ايضا بان قالوا قد ثبت ان القياس يقبل فيما يقتضي
العقل خلافه وان كان دليل العقل يوجب العلم والقياس غلبة الظن وكذلك العمل به فيما
يخص الكتاب وان كان يوجب العلم يقال لهم هذا الدليل انما يمكن ان يستدل به على من

الى تخصيص العموم بالقياس عقلاً فيقال له اذا جاز العمل به فيما يقتضي العقل خلافه جاز العمل به فيما يقتضي العموم خلافه فاما من جوز ذلك وانما امتنع من القول به لانه لم يثبت ورود العبارة به فلا يمكن ان يعتمد ذلك في هذا الباب بل يحتاج الى ان يشتغل بالدلالة على ثبوت ما كان جائزاً لانه ليس كل ما كان جائزاً في العقل ثبت العمل به على كل حال فعلم بذلك سقوط هذا الاستدلال وفي الناس من اعترض هذا الدليل فقال انا لا نعمل بالقياس اذا اقتضى العقل خلافه بل انما يعمل به فيما يجوزه العقل دون ما يقتضي قبحه او حسنه وهذا ليس بشيء لان غرض القوم بذلك ان العقل اذا كان يقتضي تحليل شيء او تحريمه ثم ثبت بالقياس في الشرع تحريم ما كان مباحاً او اباحة ما كان محظوراً فقد عملوا بخلاف ما كان يقتضيه العقل ولا يمكن ان يقال ان دليل العقل يقتضي اباحة شيء او حظره بشرط ان لا يرد الشرع بخلافه فالقياس اذا استعمل في خلافه تبين انه ان العقل لم يقتضي ما ادى القياس الى خلافه وليس كذلك العموم لانه اقتضى تحريم الشيء مطلقاً بلا شرط فيه فلو قيل القياس في خلافه لكان فيه اعتراض به عليه وهذا لا يجوز لان لهم ان يقولوا الحال فيهما واحد لان دليل العقل يقتضي تحليل الاشياء ما لم يقتضي دليل شرعي تحريمه والعموم ايضاً يقتضي ذلك ما لم يحصل دليل سمعي على خلافه فهما في هذا الباب من جهة المعنى سواء وانما الخلاف بينهما ان العموم يدل على ما يدل عليه لفظاً وليس كذلك دليل العقل وهذا لا يقتضي الفرق بينهما من جهة المعنى

فصل في تخصيص العموم بتاويل الصحابي وبالعادة او بقول الراوي

فالقول اذا ظهر بين الصحابة واتفقوا كلهم انه يخص العموم فلا خلاف بين اهل العلم انه يخص به العموم لان ذلك اجماع وقد بينا ان الاجماع يخص به العموم فاما اذا ظهر القول ولم يعرف له مخالف فمن جعله اجماعاً او في حكم الاجماع خص ايضاً العموم ومن لم يجعله اجماعاً من حيث جوز ان يكون الساكت لو استفتي لافتى بخلافه اجرى ذلك مجرى القول المختلف فيه والقول المختلف فيه بين الصحابة اختلفوا في جواز تخصيص العموم به فذهب ابو علي الى انه يجوز الاخذ بقول بعضهم وان خالفه غيره فيه قال لان بعضهم كان يرجع الى قول بعض من غير حجة وهو المحكي عن محمد بن الحسن لانه حكي عنه انه قال ما اجمعوا عليه واختلفوا فيه جاز القياس

عليه ويتخذ اصلًا وجعل اختلافهم كاجماعهم في انّه اصل وقد حكي عنه انّه قال في الشافعي
قديمًا انّه كان يقول ذلك ويرتب تاويل الصحابة بتقديم تاويل الخلفاء ثم قول اقدمهم في البلد
نعلى هذه الوجوه يمنعون من تخصيص الكتاب به لانّه حجة كالقياس وخبر الواحد عندهم واما
قال ان قولهم ليس بحجة فانّه لا يخص العموم به وهو مذهب اكثر الفقهاء وقول الشافعي في الجديد لانّه
قدم القول بالعموم على القول بقول الصحابي اذا اختلف فيه والصحيح عندنا من هذه الاقاويل
انّه لا يخص العموم الا بما كان اجماعًا موجبًا للعلم ويكون من دل الدليل على صحة عصمته
فان ذلك يخص به العموم وما عدا ذلك لا يجوز تجويز تخصيصه به وسنبين فيما بعد ان ما ادعوه
اجماعًا او في حكم الاجماع من القول الذي لا يعرف له مخالف ليس باجماع ان شاء الله تعم واما
العادات فعلى ضربين ضرب منها هي من جهة الافعال فما هذا حكمه لا يخص به العموم بل يجب على
المخاطبين ان ينتقلوا عن تلك العادات لاجل العموم واستدلوا به على تركها فكيف يخص به
العموم والضرب الاخر ان يكون العادة جارية لاستعمال بعض العموم على بعض ما تناوله
فما هذا حكمه ينبغي ان يخصص به العموم لما قد بيّنا فيما تقدم ان الخطاب ينبغي ان يحمل على ما
تعورف ويترك ما كان موضوعًا له لانّه بالعادة قد صار حقيقة فيما اعتيد فيه وقد استوفينا
ما يتعلق بذلك فيما مضى واما اذا روى الراوي الحديث العام ثم صرفه الى بعض ما تناوله فمن الناس
من قال يجب حمله على الخصوص لانه اعرف بمراد الرسول من غيره لمزية المشاهدة التي عندها يعرف
المقاصد وهو المحكي عن بعض اصحاب ابي حنيفة لانه كان يحمل ما رواه ابو هريرة من خبر ولوغ
الكلب على ان السبع ليس على الوجوب من حيث كان يذهب الى جواز الاقتصار على ثلثة
وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن ان التعلق بظاهر الخبر اولى ومنهم من قال انه يجب ان ينظر فيه
فان كان الراوي عدل عن ظاهر ما رواه وجب التمسك بما رواه من اللفظ وان كان قال باحد
محتملاته حملت عليه وهذا الذي يدل عليه ظاهر قول الشافعي واليه يذهب كثير من اصحابه
لانه حمل ما رواه ابن عمر في حديث الافتراق على الافتراق بالبدن لان ابن عمر حمله على ذلك وحمل
قوله في حديث النبي صلى الله عليه وسلم يدًا بيد على ان المراد به ان لا يفترق الا بعد التقابض من حيث حمله ابن
عمر على ذلك ولم يصرف قوله من بدّل دينه فاقتلوه الى الرجال وان كان ابن عباس صرفه

اليهم والذي يجب ان يعول عليه في ذلك ان الراوي اذا روى الخبر العام وحمله على بعض ما تناوله وقال انه علم ذلك من قصد النبي ضرورة وجب حمله على ما ذهب اليه لان وجوب الظاهر به في نفس الخبر يوجب حسن الظن به في قوله انه علم ذلك ضرورة من قصد الرسول وان كان ما ذهب اليه انما قاله ضرب من الاستدلال وبخبر اخر او قياس او غير ذلك فينبغي ان يتمسك بظاهر الخبر ويترك ما ذهب اليه لانه يجوز ان يكون اخطأ في جميع ذلك بشبهة دخلت عليه ومتى لم يظهر لنا ما حمله عليه وهل فعل ذلك لانه علم ذلك لقصد الرسول وبوجه اخر من الاستدلال وجب التمسك بظاهر الخبر فان جاز ان يكون في الاصول ما لاجله حمله عليه ومتى كان ما رواه مجملا وصرفه الى احد الوجهين فمن الناس من قال انه يجب عليه بان حسن الظن به يوجب ذلك الا ان يكون قد حصل للرسول تخالف ذلك فيعتمد عليه ومنهم من قال ان الجميع بمنزلة سواء في انه يجب التمسك بقول الرسول دون قول الراوي بانه لو عرف قصد الرسول ضرورة لرواه ولا ذا عن نفسه ايهام مخالفة النبي وهذا هو الاقوى **فصل** في تخصيص الاجماع وتخصيص قول الرسول الاجماع لا يخ من ان يكون على فعل او على قول وعلى رضى بالشيء فان كان الاجماع فعلا فالتخصيص لا يسوغ فيه كما لا يسوغ في فعال النبي وكذا ان كان رضى بالشيء وان كان اجماعهم على القول فان كان عاما نصرفه فان اضطررنا الى قصدهم بذلك امتنع ايضا التخصيص فيه وان لم نضطر الى قصدهم جاز التخصيص كما يجوز في عموم الكتاب فان كان ذلك القول رضى فالتخصيص فيه لا يجوز وان كان في حكم العموم من حيث كان حال غير المنصوص عليه حاله واما قول الرسول اذا ورد عنه ومقتضى تحريم اشياء على المكلفين ثم وجد فاعلا لبعضها فمن الناس من قال انه مخصوص بذلك الا ان يدل دليل على خلافه فيخص به العموم ومنهم من قال انه يخص به العموم لان الظاهر منه ان حاله كحال غيره الا ان يدل دليل على انه مخصوص به وهذا هو مذهب الشافعي ولذلك خص به نهيه عن استقبال القبلة بغائط او بول بقعوده على لبنتين مستقبل بيت المقدس ويقول ان فعله قد علم بدليل مساواة امته له فيصير كقول اخر عام في جواز التخصيص القول الاول به وان القول الاول يحكى ان بعض اصحاب الشافعي انه حمل ما روي من تزويج ميمونة وهو محرم على انه مخصوص به وانه لا يعترض على نهيه عن نكاح المحرم وهو كذلك

ايضا

حكاه ابو عبد الله عن ابي الحسن لانه حمل ما روي عن النبي ص من كشفه فخذه بحضرة بعض اصحابه وما روي انه
استقبل بيت المقدس على انه مخصوص به فلم يخص قوله به ودل على ذلك بان قال ان فعله لا يتعدى
الا بدليل ولا يجوز ان يعترض به على القول الذي يقتضي تعديته الينا والصحيح هو الاول لان
الدلالة قد دلت على ان حكمنا وحكمه في فعل واحد على ما نبينه لما بعد فاذا فعل شيئا صار
كانه قال لنا هو مباح وقد علمنا انه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به فكذلك يخص بفعله
لانه وقع هذا الموقع **فصل** في ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه
اختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال انه يجب قصره عليه والى ذلك ذهب طائفة من اصحاب الشافعي
وان كان كلام الشافعي محتملا له ولغيره وذهب الباقون الى ان الواجب حمل الكلام على ظاهره دون
السبب اذا امكن ذلك فيه وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي ومذهب ابي الحسن وقال انه
اذا لم يمكن حمله على ظاهره ولم يفد الا اذا علق به قصر عليه والذي يذهب اليه ان الكلام لا يخلو
من ان يكون مطابقا للسبب من غير زيادة عليه او يكون اعم منه وان كان مطابقا له من
غير زيادة فلا خلاف انه يجب حمله عليه ومتى كان اعم منه وجب حمله على ظاهره ولا يقصر
على سببه وهو على ضربين احدهما يكون اعم منه في الحكم الذي سئل عنه نحو ما روي
عنه ع انه سئل عمن ابتاع عبدا فاستغله ثم وجد فيه عيبا فقال ع الخراج بالضمان
وذلك يتناوله ما يتناول كل بيع وكل مضمون ومنه ما يكون عاما في ذلك الحكم وفي
حكم آخر لم يسئل عنه نحو ما روي عنه ع انه سئل عن ماء البحر يتوضأ به فقال هو الطهور
ماؤه والحل ميتته فاجاب بما يقتضي جواز التوضؤ به وبما يقتضي جواز سائر الاحكام
من الشرب وازالة النجاسة وغير ذلك واما اذا كان كلاما غير مستقل لم يعلق بالسبب لم
يفد وجب تعليقه به على كل حال وذلك نحو ما روي عنه ع انه سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا يبس قيل له نعم فقال فلا اذا واما اذا سئل عن اشياء فلا يخلو ان
يكون الوقت وقت الحاجة او لا يكون كذلك فان كان وقت الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب
عن جميعه في الحال وان كان قد تقدم منه بيان آخر يمكن الوصول اليه لانه وقت الحاجة فلا
يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال وان كان قد تقدم وقت الحاجة فلا يسوغ منه

الفقهاء ٢

الابين لم الوجوب عما سئل عنه الا ترى ان المستفتي اذا استفتي عن شئ مست الحاجة اليه لم يسغ له الا يفتي فيه فالنبي بذلك اولى واذا لم يكن الوقت وقت الحاجة فلا يخلو السائل من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك فان كان ممن يمكنه الوصول الى ذلك وقد تقدم منه بيان ذلك جاز ان لا يجيب عنه ويحيله على ما تقدم من البيان ولذلك قال لعمر لما سئل عن الكلالة فقال يكفيك آية الصيف وقال له ايضا وقد سئل عن القبلة فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فاذا نعم اذا افتيه على التبويب ان كان السائل عاميا يجوز ايضا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في حكم المجيب وفي ذلك في نحو قوله توضأ كما امرك الله نعم فاحاله على الاية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجوه منها ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو ان كلامه عليه السلام هو الدلالة على الحكم ويجب ان يعتبر صفته في الدلالة دون صفة غيره فاذا كان عاما دل على حسب دلالة العموم وكذلك اذا كان خاصا كما انه يعتبر صفته في كونه امرا ونهيا واباحة ومنها ان العموم لو انفرد عن السبب لوجب حمله على عمومه كذلك اذا خرج عند السبب لان ذلك ممكن فيه لان السبب لم يؤثر فيه لانه ليس ينافي السبب بيانه بحكم غيره كما لا ينافي بيانه لحكمه فيجب حمله على جميعه ومنها انه لو ابتدأ لكم النهي والسبب حاصل لخاطب بالقول ولما سئل عنه لوجب حمله عليه وكذلك اذا سئل عنه لان قصده في الحالين لم يختلف وان كان مبتديا بالحكم في احدهما ومجيبا للآخر وعلى ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى في آية اللعان وان خرجت على سبب هلال بن امية العجلاني على كل رام زوجته وآية القذف وردت فيمن تكلم في عائشة وحملت على الجميع وكذلك آية الظهار وردت في سلمة بن صخر وحملت على كل مظاهر وهذا بين وانما حملناه على السبب اذا لم يفد بنفسه لان الظاهر اوجب ذلك فليس يجب حمل ما استقل بنفسه من الجواب على ما لا يستقل بنفسه لمفارقته له في علته فاما تعلقهم بانه لو لم يرد السبب لم يكن يتاخر الخطاب الى وقت حدوثه فلما اخره الى ذلك الوقت علم انه المراد فبعيد لانه لا يمتنع ان يكون الصلاح في تاخره الى ذلك الوقت ولا يمتنع ذلك من بيان حكم غير السبب معه ولو وجب حمل الكلام على غير السائل وعلى ذلك الوقت والمكان لهذه العلة وذلك ظاهر الفساد وقوله

ان من حق الجواب ان يطابق السؤال وان ذلك يوجب حمل الكلام على السبب فغلط لانه من حق
الجواب ان ينتظم بيان ما سئل عنه وانه لا يقتضي غيره غلط لانه لا يخرجه من كونه جوابا فاما
اذا اقتضى بيان حكمه وحكم غيره فقد حصل جوابا له وزاد عليه ولا يمتنع هذه الزيادة من كونه
جوابا لما لو بين حكمه فقط لكان جوابا لانه في الحالين حصل به بيان السؤال وهذه جملة كافية
في هذا الباب

فصل في ذكر ما الحق بالعموم وليس منه وما اخرج منه وهو منه الافعال
لا يصح ادعاء العموم فيها لانها لا تقع الا على وجه واحد فينبغي ان يراعى الوجه الذي وقع
عليه الفعل فان علم صح التعلق به وجرى ذلك مجرى النص على عين واحدة وان لم يعلم الوجه الحق
بالمجمل واذا ثبت ذلك فلا يصح ان يتعلق بما روي ان النبي ع قضى بالشاهد واليمين وقضى
ان الخراج بالضمان لان ذلك حكاية فعل ومن الناس من فرق فقال اذا روي انه قضى بكذا
وكذا لا يصح التعلق به لانه ينبئ عن الفعل واذا روي انه قضى ان كذا وكذا فيه كذا وكذا
صح التعلق به لانه ينبئ عن انه قال ذلك ومن الناس من سوى بين اللفظين وقال لا فرق
بينهما في انه لا يصح التعلق به وقال لا يمتنع ان يقال في القضايا التي هو الحكم في القضية
المقتضي فيها هذا القول والاولى عندي ان يكون بينهما فرق لانه اذا قال قضى رسول الله ص
بالشاهد واليمين فهم منه حكاية فعل لا غير وليس كذلك اذا روي انه قضى ان الخراج بالضمان
وان الشفعة للجار لانه يسبق الى الفهم انه قال ذلك قولا لا فعلا الا انه وان كان كذلك لا
يقتضي صحة التعلق به لانه لا يعلم انه قال ذلك بقول يقتضي العموم او بقول يقتضي الخصوص
ويفيد الحكم في ملك لعين واذا كان كذلك صار مثل الاول في انه ينبغي ان يلحق بالمجمل واذا
ثبتت هذه الجملة فلا يصح التعلق بما روي انه قضى بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان
لما قلناه الا ان يدل دليل على الحاق غيره به فيحكم به على هذا لا يصح لاصحاب مالك
ان يحتجوا فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر
فامره ع بالكفارة لان الرجل انما سأله عن حكاية فعل ولم يسأله عن حكم من افطر
واطلق القول فقال فعليه الكفارة لانه لو كان كذلك لكان يصح التعلق به ولكان يجري
مجرى ان يقول من افطر فعليه الكفارة فاذا قال ذلك فاد العموم في كل ما يفطر به وكذلك لا يصح

المقتضي ف

النفاق بما روي عنه عليه السلام انه جمع بين الصلوتين في السفر في جواز الجمع لان ذلك حكاية فعل ولم يخبر
في ذلك ان يحمله على جمع مخصوص في بعض الاسفار والحال انه جمع بينهما بعرفة فلا يصح ادعاء العموم
فيه فاما اذا روي انه كان يجمع بين الصلوتين في السفر فيصح التعلق به لان ذلك يفيد تكرار
ذلك في حال السفر وان ذلك عادته فاما من نفى هذا الوجه بان قال انما يفيد لفظة
كان انه فعل ذلك فيما مضى ولا يفيد التكرار فلا يصح التعلق به فليس بصحيح لانه وان افاد
الاخبار عما مضى فانه يفيد تكرار الفعل مع ذلك الا ترى ان القائل اذا قال كان فلان
القاضي يحكم بالشاهد واليمين لا يفهم من ذلك الا انه كان ذلك عادته في جميع الاحكام
وكذا اذا قال كان ابو حنيفة يقول بتحليل النبيذ وكان الثوري يقول بتحريمه لم يفهم
من ذلك الا انه كان ذلك عادتهما وقولهما في جميع الاحوال ولا يسبق الى فهم احد انهما
قالا ذلك دفعة واحدة وانها كانت فيما مضى فثبت بذلك ان الاولى ما ذكرناه فاما اذا
سئل الرسول عليه السلام عن امر واجاب عنه يحتاج ان ينظر فيه فان كان عاما حمل على العموم على
ما بيناه وان كان يفيد الحكم فيما سئل عنه نظر فيما سئل عنه فان كان واقعا على وجه
واحد فالجواب بحسبه وان كان ذلك غير معلوم من حاله كان الجواب في حكم العموم وذلك نحو
ان سئل عن رجل افطر في رمضان عليه الكفارة او لا ولا يعلم بماذا افطر فمتى اجاب بايجاب
الكفارة صار كانه قال لكل من افطر فعليه الكفارة واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة
على كل مفطر ومتى كان المعلوم للرسول عليه السلام انه افطر بوجه واحد كان سؤاله بمنزلة ذلك لفظا
ومعنى فجوابه مصروف اليه ولا يتعدى به الى غيره الا بدليل وعلى هذا اذا سئل عليه السلام عمن زنى
برجمه كان قوله وان لم يكن عاما في اللفظ فهو في حكم العموم فانه يقتضي رجم كل زان وقد الحق
قوم بهذا الباب اثباته عليه السلام الحكم في شيء وتعليله له بالعلة فيقتضي التعدي الى غيره نحو قوله عليه السلام
في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات وقالوا هذه وان لم يكن ان يرى في غير العموم
فهو في حكمه في ذلك الحكم يتعلق بكل ما فيه تلك العلة حتى يصير بمنزلة تعليق الحكم باسم
يشتمل جميعه وهذا انما يمكن ان يعتبره من قال بالقياس فاما على مذهبنا في نفي القياس فلا يمكن اعتبار
ذلك اصلا على ان فيمن قال بالقياس من منع من ذلك وقال ان النبي عليه السلام لو نص على العلة في شيء بعينه

يجب الحاق غيره به الا بعد اثبات التعبد بالقياس فاما قبل ذلك لعبادة فلا يصح ذلك فيه ولذلك لو قال حرمت المسكر لانه حلو لم يجب ان يحكم بتحريم كل حلو الا بعد التعبد بالقياس وكذلك ينبغي ان يكون قوله فيما ذكرناه فاما ما روي عنه من قوله ان الزعيم غارم فانه عام لان فيه الالف واللام المقتضيين للاستغراق على ما بيناه وليس الامر فيه على ما ظن بعضهم من انه يفيد العموم من جهة الدليل لانه دل على ان غرمه انما كان لاجل كونه زعيما فيكون عاما في الحكم وان لم يكن عاما في اللفظ لانا قد بينا ان ذلك يفيد الاستغراق وكذلك القول في الاسماء المشتقة التي دخل عليها الالف واللام نحو قوله السارق والسارقة والزانية والزاني في كل ذلك يفيد الاستغراق على ما بيناه لفظا ولم يفد ذلك تعليلا على ما ذهب اليه قوم واذا روي عنه انه سهى فسجد بان علم ان سجوده كان لاجل السهو كان ذلك جاريا مجرى قوله من سهى فليسجد لما دل الدليل على ان حكمه غيره حكمه في الشرعيات ويلحق هذا الباب فحوى الخطاب ودليل الخطاب في انهما يفيدان العموم من جهة المعنى وان لم يفد ذلك لفظا الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف يجري مجرى قوله ولا تؤذهما وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا يفهم منه انهم لا يظلمون القناطير فهو وان لم يفد ذلك لفظا فقد افاد ذلك معنى على ابلغ الوجوه وكذلك اذا قال في سائمة الغنم زكوة افاد ان المعلوفة لا زكوة فيها على ما نبينه فيما بعد ويجري ذلك مجرى قوله لا زكوة في العاملة ومن قال ان تعليق الحكم من تحليل وتحريم اذا علق بالاعيان اقتضيا العموم في المعنى وان لم يكن عاما من جهة اللفظ فسنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شاء الله وهذه الجملة كافية في هذا الباب ان شاء الله

فصل

في ذكر غاية ما ينتهي العموم اليها بجواز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد ولا فرق في ذلك بين الفاظ الجموع وبين لفظة من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه وفي الناس من قال يجوز ان يخص الى ان يبقى ثلثة ثم لا يجوز دخول التخصيص فيه نحو قوله اقتلوا المشركين لا يجوز ان يريد اقل من ثلثة وفصل بين ذلك وبين من فاجاز تخصيص لفظة من الى ان يبقى منها واحد والذي يدل على ما اخترناه انا قد دللنا على ان لفظ العموم متى استعمل في غير الاستغراق كان مجازا واذا كان مجازا فلا فرق بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو اكثر منه

ببيّن ذلك ثمّ لما جاز ذلك في لفظ من كان يجوّز ذلك في ألفاظ الجمع مثله سواء وقد جاز أحدهما
المخالف فينبغي أن يكون حكم الآخر مثله على أن استعمال ذلك لأهل اللغة ظاهر لأنهم استعملوا
لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثة وأكثر من ذلك قال الله تعالى إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنا
له لحافظون فأخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنّون وهو واحد وقال الشاعر أنا وما
أعني سواي فعبّر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك إلى أن عبّروا بلفظ الألف عن الواحد
كما روي عن عمر أنّه لما كتب إلى سعد بن أبي وقّاص وقد أنفذ إليه القعقاع بن شور مع ألف
رجل وقد أنفذت إليك ألفي رجل فعبّر عن القعقاع وحده بعبارة الألف لما اعتقده
من أنه يسدّ مسدّ الألف في الحرب هذا واضح **فصل** في ذكر ما يخصّ في الحقيقة
وما يخصّ في المعنى وما لا يجوز دخول التخصيص فيه الأدلة على ثلثة أضرب منها ما هو عام من
جهة اللفظ ومنها ما هو عام من جهة المعنى ومنها ما ليس بعام لا لفظًا ولا معنى فأمّا
ما هو عام لفظًا فالتخصيص يجوز أن يدخله بجميع الأدلة التي ذكرناها التي يخصّ بها
العموم وذلك لا خلاف فيه وأمّا ما هو عام من جهة المعنى فعلى ضربين أحدهما قياس والآخر
استدلال فأمّا القياس فعندنا أنّه ليس بدليل أصلًا ومن قال إنه دليل وأجاز تخصيص العلة
جوّز تخصيصه ومن لم يجز تخصيص العلّة لم يجز ذلك فأمّا الاستدلال فنحو دليل الخطاب
وفحوى الخطاب ونحو أن ينصّ النبي عليه السّلم على حكم في عين ثم علم بالدليل أن حكم غيره
حكمه فإن التخصيص في جميع ذلك يجوز في المعنى وإن لم يسمّ ذلك تخصيصًا ومثل ذلك
استدلالنا بجواز وطي أمّ الولد على أن الملك باق وإذا كان الملك باقيًا وجب أن يتبع
جميع أحكامه إلا ما يخصّه الدليل وغير ذلك من المسائل وأمّا ما لا يدخله التخصيص
أصلًا لأنه ليس بعام لا لفظًا ولا معنى فنحو أن ينصّ على عين واحدة أو يفعل على فعل واحد
ويخص في تلك العين بذلك الحكم بأن معنى التخصيص لا يسوغ فيه وذلك نحو تخصيصه أبا بردة
بجواز أضحيته وما شاكله فإذا ثبتت هذه الجملة فمتى ورد عام لفظًا جاز تخصيصه لفظًا
بالأدلة التي قدّمناها وما ليس بعام فإن كان المحتج به يحتجّ باللفظ منع من التعلّق به
وإن احتج به في المعنى جاز أن يعترض عليه بجميع ما يخص به العموم وإن لم يسمّ ذلك مخصّصًا

الضحيته في د

وما كان خاصًا بعين واحدة لا يتعداه التخصيص في المعنى واللفظ لا يصح فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ان الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب ان يحكم ان ذلك هو المراد بالعموم لا غير اذا ورد اللفظ عام وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه لا يجب ان يحمل اللفظ العام على ما تعلق ذلك الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه وان ذكر بعده شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو قوله تعالى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فان ذلك عام في الطلاق والمطلقات ثم قال بعد ذلك لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وذلك تخصيص الرجعي ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليه ومثل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال بعد ذلك الا ان يعفون فكان اول الاية عامًا في جميع النسوان وان كان جواز العفو مخصوصًا بمن يملك من ضهن ويصح عفوهن دون من لا يصح ذلك منه ولا يجب تخصيص اول الاية بهن بل كان عاما في سائر النساء وكذا اذا ذكرت جملة عامة وعطف عليها جملة خاصة لا يجب من ذلك حمل الاولة عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها والثانية على خصوصها وذلك نحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال بعد عاطفًا على ذلك وبعولتهن احق بردهن وذلك يختص الرجعيات ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليه بل كان عامًا فيهن وفي غيرهن ممن لا يملك مراجعتهن ومثل ذلك قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم كان ذلك عامًا في جميعهن ثم قال واولات الاحمال ان يضعن حملهن ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليهن ولذلك نظائر كثيرة والذي ينبغي ان يحصل في هذا الباب انه اذا ورد لفظ عام ثم وصف بصفة او شرط بشرط علم انه لا يصح ذلك الشرط ولا تلك الصفة في جميع اللفظ العام وجب حمل اللفظ العام عليه اذا كان الشرط او الصفة متعلقين ببعض ما تناوله لم يجب ذلك وكان حكمه ما قدمناه في اول الباب فاما اذا كان الكلام في جملتين قد عطفت احدهما على الاخرى فينبغي ان ينظر في الجملة الثانية فلا يخلو ان تكون متناولة لمثل ما تناوله الجملة الاولى او لا تكون كذلك فان كانت متناولة لمثل ما تناولته الاولى فلا يخلو ان تكون موافقة او مخالفة فان كانت موافقة له في الحكم فان ذلك يكون تاكيدًا ويجب حملها على مثل ما حملت عليه الجملة الاولى وان كانت الجملة الثانية

متناولة لمثل ما تتناوله الاولى وكانت مخالفة لها في الحكم فلا تعلق لها بالجملة الاولى وكانت كاية اخرى يجب حملها على ظاهرها وان كانت متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت متضادة لها في الحكم فذلك لا يجوز وقوعه من الحكيم تعالى لانه يؤدي الى التناقض والبداء وهما منفيان عنه تعالى فنظير الجملة المؤكدة ان نقول اقتلوا المشركين ثم يعطف على ذلك فيقول اقتلوا الكفار ونظير الجملة المخالفة ان نقول اقتلوا المشركين وخذوا غنائمهم واسبوا ذراريهم وما يجري مجرى ذلك ونظير المتضادة نحو ان يقول اقتلوا المشركين ولا تقتلوا الكفار فان ذلك ينفي ما اثبتته الجملة الاولى وذلك لا يجوز على الحكيم تعالى واذا كانت الجملة الثانية اخص من الجملة الاولى واعم منها وان كانت تقتضي مثل حكم الاولة كانت تاكيدا وذكرا لتفخيم ما ذكر في الاولى وعلى ذلك يحمل قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال قوله فيهما فاكهة ونخل ورمان فان ذلك اما ان تحمله على التاكيد او على تفخيم سائر ما افرد بالذكر وعند من قال بدليل الخطاب من اصحاب الشافعي وغيرهم ان افراد بعض ما تناوله لفظ العموم بالحكم يدل على انه اراد بالعموم الخصوص وعلى هذا احمل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره على ان المتعة يجب لغير المدخول بها اذا لم يسم لها مهرا ومن خالفه قال يجب المتعة لكل مطلقة وسنذكر ما عندنا من دليل الخطاب فيما بعد ان شاء الله تعالى والاقرب على مذهب من يقول بدليل الخطاب ان يقال ان العموم في الاولى يمنع من دليل الخطاب في الثانية بأولى من ان يقال ان دليل الخطاب في الثانية يمنع من حمل الاولى على العموم فاذا تساوى القولان وجب ان يتوقف ذلك على البيان ويكون مجملا على ما بيناه وان كانت الجملة الثانية مخالفة للاولى في الحكم كانت كاية اخرى لا تعلق لها بالجملة الاولى على ما بيناه في الجملتين المتماثلتين في العموم وان كانت ضد الجملة الاولى فان كانت الجملة الاولى اعم والثانية اخص وذلك يدل على انه اراد بالجملة الاولى ما عدا ما ذكر في الجملة الثانية وان كانت جملة الثانية اعم دل ذلك على انه اراد بالثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ونظير الاول ان نقول اقتلوا المشركين ونقول بعده ولا

تقتلوا اليهود والنصارى والاكانت متناقضة او بداء وذلك لا يجوز ونظير الثاني ان تقول ولا لا تقتلوا اليهود والنصارى ثم يقول بعده اقتلوا المشركين فان ذلك يدل على انه اراد بلفظ المشركين الثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ولولا ذلك لأدى الى ما قدمناه وابطلناه وليس لاحد ان يقول هلا حملتم الثانية على انها ناسخة لانه من شان النسخ ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه وانما ذلك من ادلة التخصيص الذي يجب مقارنتها للخطاب على ما نقدم القول فيه فعلى هذا ينبغي ان يجري كل ما يرد من هذا الباب **فصل** في جواز تخصيص الاخبار وانها تجري مجرى الاوامر في ذلك الصحيح انه يجوز تخصيص الاخبار سواء كان معناها معنى الامر او لم يكن كذلك كما يجوز تخصيص الاوامر في الفقهاء من قال ان ذلك لا يجوز كما لا يجوز نسخ الاخبار واكثر الفقهاء والمتكلمين على المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان التخصيص هو ما دل على مراد المخاطب بالعموم وذلك لا يمتنع في الاخبار كما لا يمتنع في الاوامر فانه لا يمتنع ان يريد المخاطب باللفظ العام بعض ما وضع له كما لا يمتنع ان يامر باللفظ العام ويريد بعض ما يتناوله في الامر سواء فاما ثبوت ذلك فاكثر من ان يحصى نحو الاخبار المتضمنة للوعيد فانها خاصة وكذلك آيات الوعد عند بعضهم وقوله نعم والله على كل شيء قدير وقد علمنا انه لا يقدر على ذات نفسه ولا مقدور ات غيره وكذلك قوله واوتيت من كل شيء وقد علمنا انها ما اوتيت اشياء كثيرة وذلك اكثر من ان يحصى على انا قد بينا ان الامر والنهي في معنى الخبر فلا فرق بين ان يامر بالشيء في انا نعلم وجوبه وبين ان يخبرنا بان له صفة الوجوب في انا نعلم مثل ما علمناه بلفظ الامر وقد روي عنه انه امتنع من دخول بيت فيه تصاوير وقال ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير ثم خص في ذلك بان دخل بيتا فيه تصاوير توطأ واما حملهم ذلك على النسخ فالصحيح ان النسخ يجوز ان يدخل في الاخبار ونحن نبين ذلك في باب الناسخ والمنسوخ فبطل بذلك تعلقهم به **فصل** في ذكر بناء الخاص على العام وحكم العمومين اذا تعارضا **اعلم** انه اذا ورد عام مثبتا و لاثبات حكم وورد خاص مثبتا ولنفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام نظر في تاريخهما فان كان احدهما سابقا للاخر كان

المتاخر ناسخًا والمتقدم منسوخًا وسواء كان المتقدم عامًا في ان الخاص الذي يجيء بعده و
بتاخر عنه يكون ناسخًا له لان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب على ما نبينه فيما
بعد وكذلك لو كان المتقدم خاصًا والمتأخر عامًا فانه يكون ناسخًا الا ان يدل دليل على انه
اريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص وهذا لا خلاف فيه بين اهل العلم ومتى لم يعلم
تاريخهما فالصحيح انه يبنى العام على الخاص ويجمع بينهما وهو مذهب الشافعي واصحابه
واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة وفي الناس من قال اذا عدم التاريخ فالواجب ان
يرجع في الاخذ باحدهما الى دليل ويجريهما مجرى عامين تعارضا وهو مذهب عيسى بن
ابان وابي الحسن الكرخي والذي يدل على صحة المذهب الاول ان من حق من ثبتت حكمته
ان لا يلغى كلامه اذا امكن حمله على وجه بعيد واذا صح ذلك فمتى اوجبنا استعمال
العام لادى الى الغاء الخاص ومتى استعملنا الخاص لم يوجب اطراح العام بل يوجب حمله
على ما يصح ان يريده الحكيم فوجب بهذه الجملة بناء العام على الخاص ونظير ذلك ما روي
عنه انه قال في السرقة ربع العشر فكان هذا عامًا في قليلة وكثيرة ثم قال ليس فيما دون
خمس اواق من الورقة صدقة فاوجب هذا ان ما نقص عن خمس اواق ليس فيه صدقة وهو
اخص من الاول فلو عملنا بموجب الخبر الاول لاحتجنا الى اسقاط الخبر الاخير ومتى استعملنا
الاخير امكننا استعمال الاول على ما يطابقه فان قيل هلا حكمتم فيهما بالتعارض
كالعمومين لان ما تناوله الخاص قد تناوله الخبر العام وانما زاد عليه العام بتبيينا وله
شيئًا اخر لم يتبينا وله الخاص فكان الزايد على ذلك حكم خبر اخر وما تناوله العام مما
عارضه الخبر الخاص في حكم خبر اخر فوجب ان يتعارض في ذلك لما تناوله الخاص ويقف العمل
على احدهما على الدليل قيل هذا لا يجوز لانه يودي الى ابطال احد الخبرين مع صحة حمله
على وجه ممكن وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن الجمع بينهما على وجه
فاما قولهم ان ما تناوله العام في حكم الخبرين تناول احدهما مثل ما تناول الخبر الخاص
والاخر تبينا ولما زاد على ذلك وانه ينبغي ان يحكم بالتعارض فيهما ليس بصحيح لان
العام اذا كان جملة واحدة صح فيه ان يصرفه الى ان المراد به بعضه ما لا يصح فيه اذا

خبرين فمتى قيل ان المراد ما تناوله احدهما ادى ذلك الى ابطال ما تناوله الخبر الآخر وذلك
لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلنا في بناء العام على الخاص وفارق حاله حال الخبرين
الذين يتناولان ما تناوله العام فان قيل هلا حملتم احدهما على انه ناسخ للآخر
وتكونون قد استعملتم الخبرين على وجه الحقيقة ويكون ذلك اولى من بناء العام على
الخاص لان استعمال العام في الخاص يكون مجازا يقال انما يمكن حمل ذلك على النسخ اذا
علمنا تاريخهما وان احدهما متقدم والآخر متأخر فيحمل ذلك على النسخ فاما مع عدم التاريخ
فلا يمكن حمل ذلك فيه ويدل على ذلك ايضا ان على مذهب الخصم لو ثبت بالقياس خروج
بعض ما يتناوله العام من عمومه وجب ان يخرج منه وخص به العموم فالخبر الخاص اذا اوجب
اخراج بعض ما يتناوله العام بذلك اولى لان السنة اقوى من القياس عنده ويدل على ذلك
ايضا ان العام والخاص لو وردا معا لعلمنا ان المراد بالعام ما تناوله الخاص لان ذلك
دليل التخصيص فاذا وردا مفترقين ولا دليل يدل على تقدم احدهما وتأخر الآخر كانا في
حكم ما وردا في وقت واحد يجري مجرى الغرق في انه وان جاز تقدم احدهم على الآخر فينبغي
عدم التاريخ في ذلك حكم بانهم كانوا ماتوا في حال واحدة على مذهب الخصم واستدل
بعض من نص على ما اخترناه بان قال ما تناوله الخاص مقطوع به وما تناوله العام
مشكوك فيه فلا ينبغي ان يزال اليقين بالشك وهذا انما يمكن ان يعتمد من قال ان
العموم ليس له صيغة تفيد الاستغراق فاما على ما ثبت عليه من ان له صيغة تفيد ذلك
فلا يمكن لان ما تناوله العام عندنا مقطوع مثل ما تناوله الخاص فلا فرق بينهما
على حال وقد استدل بوجوه اخر تضعف وما ذكرناه اقوى ما يستدل به فاما المخالف
لذلك فانما عول في ذلك على ان قال انما تضمنه العام في حكم ما تضمنه خبران احدهما
ما تضمنه الخاص والآخر تضمن غيره فكان ما تضمنه الخاص معارضا له وقد اوردنا
في دليلنا ما هو جواب عنه فاغنى عن الاعادة وقد تعلق كل واحد منهما بوجود مواضع من العام
والخاص بنى احدهما على الآخر وحكم فيها بالتعارض لا يمكن ان يعول عليه لان لمن يخالف
ان يقول انما حكمت بذلك لدليل دل عليه لولا الدليل لما قلت به وينبغي ان يكون كلامنا

اقوى ؟ د

تضمن

ما قدّمناه من الادلّة وفيه كفاية ان شاء الله تعالى فامّا العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من ان
يكون طريق اثباتهما العلم او لا يكون كذلك فان كان طريق اثباتهما العلم يصح وقوعهما من
حكيم على وجه ولا يصحّ على آخر فما يصحّ وقوعه منه بوجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ
وان احدهما متقدم والآخر متاخر فيحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدّم منسوخ والثاني
ان يمكن الجمع بينهما على وجه من التاويل والثالث ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه الوجوه
التي يصح ان يقع العمومان المعلومان عليه من الحكيم فمتى خلا من ذلك بان تفقد التاريخ ولا يصح
الجمع بينهما لتضادهما علم انه لم يرد التخيير فانّه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه يؤدي الى ازيل
الدليل على خلاف ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز على حال فامّا اذا عارض كلّ واحد من العمومين
صاحبه من وجه ولا يعارضه من وجه نحو قوله تعالى وما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا
بين الاختين لان احدهما يقتضي تحليل الجمع بين الاختين المملوكتين والاخرى تقتضي حظره
ويصحّ ان يكون المراد باية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل ان يراد باية المماليك ما عدا
الاختين فقد استويا في التعارض وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله
وجب الرجوع في العمل باحدهما الى دليل ولذلك روي عن امير المؤمنين ع انه قال احلتهما
اية وحرمتهما اخرى وانا انهى عنهما نفسي وولدي فاخبر ان ظاهرهما يقتضي التعارض
وانه عمل باحدهما لعلمه بذلك وان العمل به هو الواجب وروي عن عثمان انه وقف في
ذلك وقال احلتهما اية وحرمتهما اخرى وحكي انه رجح تحريمهما فامّا اذا كان طريق
اثباتهما الاحاد فانه رجع في العمل الى احدهما بالترجيح وقد قدمنا ما يرجح به احد
الخبرين على الآخر بما يرجع الى اسناده او متنه فاغنى عن الاعادة مثال ذلك ما
روي عن النبي ص انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ونهي عن الصلوة
في الاوقات المخصوصة وكذلك روي عنه ص انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكان ذلك عامًا
في النساء والرجال والصبيان ثم نهي عن قتل النساء والولدان والطريقة في الكلام على
ذلك ما قدّمناه من الوقف والرجوع في العمل باحدهما الى دليل ومن الناس من رجح العمل باحد
هذين الخبرين دون الآخر بانه خرج على سبب فاذا عارضه الآخر وجب ان يقصر ذلك على

سببه ولا يعكّ ذلك لان الاغرينبع منه ولنا في عين هذه المسئلة نظر وليس ذلك بمانع مما قلناه لانّ هذا مثال ولو لم يرد هذا المثال لكان ما فرضنا صحيحاً الكلام في البيان والمجمل

فصل في ذكر حقيقة البيان والمجمل وما فيه النص وغير ذلك البيان عبارة عن الادلة التي تبيّن بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ويعبّر عنه بانه هداية وبانه ضلالة وبانه بيان كل ذلك يراد به معنى واحد وذهب ابو عبد الله البصري الى انّ البيان هو العلم الحادث الذي به يتبيّن الشيء وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة وذهب الصيرفي الى ان البيان هو ما اخرج الشيء من حدّ الاشكال الى التجلي وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعان متشعبة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القرآن بلسانه وقال من فسّر كلامه ان غرض الشافعي بهذا كان الى ذكر ما هو بيان في اللغة التي نزل بها القرآن لا ان يعينه وذكر اقسام ذلك ولذلك قال انه متشعب ثم قال ان اقل ما فيه انه مما يتبيّن به من نزل القرآن بلسانه المراد ويبيّن بذلك ان فيه ما يكون في باب الدلالة على ان المراد اقوى واظهر من بعض وان كان جميعه قد اشترك فيما ذكرناه وقال هذا اقرب ما يحمل كلامه والذي يدل على ما ذهبنا اليه انه عبارة عن الدلالة على اختلاف اقسامها انّ بالادلة يتوصّل الى معرفة المدلول والبيان هو الذي يصح ان يبيّن ما هو بيان له ولاجل ذلك يقال قد بيّن الله لنا الاحكام والمراد بذلك انه دل عليها بان نصب عليها الادلة فكان بذلك في حكم مظهرها كما يقال الماء قد ظهر بان فكذلك يقال المدلول عليه قد بان ويوصف الدال بانه مبيّن يعلم بصحة نصرتها في جميع المواضع ان المراد به ما قلناه وتجاوزوا ذلك الى ان قالوا في الامارات التي تقتضي غلبة الظن انها بيان كما قالوا انها ادلة على ضرب من المجاز فان قيل ما انكرتم ان يكون البيان عبارة عن العلم الحادث الذي يتبيّن به الحكم دون الادلة التي لا يتبيّن بها الحكم ولاجل ذلك لا يوصف الله تعالى بانه متبيّن لما لم يكن له علم حادث ولا يقال في الواحد منا فيما يعلمه ضرورة انه متبيّن له لما لم يكن علمه حادثاً وانما يوصف بما يتجدّد له من العلوم التي تحدث حالاً بعد حال قيل لا يجوز ان يكون

البيان عبارة عن العلم لانه لو كان كذلك لكان من فعل هذه العلوم يكون هو المبين كما ان
الدال يكون من فعل الدلالة ونحن نعلم انا نصف الله تعالى بانه قد بين لنا الاحكام فهو
مبين كما يقول انه دلنا فهو دال ونسمي الرسول ايضا بذلك قال الله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم فجعله مبينا لنا الاحكام وعلى ما سأل السائل كان يجب ان يكون نحن المبينين
لان العلوم الحادثة فينا هي من فعلنا وذلك لا يقوله احد فعلم بذلك ان الاولى ما
قلناه واما التبيين فلا يقع الا بالعلم على ما ذكره السائل ولاجل ذلك لم نصف الله تعالى
بانه متبين وان كان في الناس من ارتكب ذلك ولم نسلم ان التبيين لا يقع الا بالعلم الحادث
وحده لعلمنا انه متبين للشيء على ما هو به واجرى ذلك على الله تعالى والواحد منا والاولى
ما قلناه ولا ينقض ذلك ما نصرناه من ان البيان عبارة عن الادلة لانا جعلنا
ذلك عبارة عما يمكن الاستدلال به لا ما يقع به التبيين وذلك حاصل في الادلة
فينبغي ان يكون عبارة عنها وما اوردناه سؤالا هو شبهة ابي عبد الله من ان
البيان عبارة عن العلم وقد تكلمنا عليه فاما من حد البيان بانه ما اخرج الشيء من حد
الاشكال الى حد التجلي فقد حد البيان بعبارة هي اشكل منها وينبغي ان يحد الشيء بما
هو اظهر منه على ان ما ذكروه انما هو بعض البيان لان البيان قد يكون مبتدأ وان
لم يكن هناك مشكل يخرج به الى التجلي فعلم بذلك ان الاولى ما اخترناه وهذه المسألة التي
هي الكلام فيها كلام في عبارة فلا معنى للاطالة فيه فاما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما
ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ الجموع وما اشبههما ويسمى ذلك
مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الاخر هو ما انبأ عن الشيء على جهة الجملة دون
التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل نحو قوله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً وقوله
وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ وقوله وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وما اشبه ذلك مما سنبينه فيما
بعد واما النص فهو كل خطاب يمكن ان يعرف المراد به وحد الشافعي النص بانه هو كل خطاب
علم ما اريد به من الحكم كان مستقلا بنفسه او علم المراد به بغيره وكان يسمى المجمل نصا
والى ذلك ذهب ابو عبد الله البصري والذي يدل على صحة ما اخترناه ان النص انما

التبيين في د

صح

سمّي نصًّا لانه يظهر المراد ويكشف عن الغرض شبيهًا بالنصّ المأخوذ من الرفع نحو قولهم منصّة العروس
اذا اظهرت ونحو ما روي عن النبي انه كان حين افاض من عرفات الى جمع يسير على هيئة فاذا وجد فجوة
نصّ يعني انه بلغ فيه الغاية فعلم بذلك صحة ما قلنا واما المفسّر فهو ما يمكن معرفة المراد به وهو موضوع
في الاصل لما له تفسير لكنه لما كان ما له تفسير يعلم بتفسيره مراده وكان ما يعلم المراد به بنفسه
بمنزلته سمّي مفسّرًا واما المحكم فهو ما لا يحتمل الا الوجه الواحد الذي اريد به ووصفه محكمًا لانه
قد احكم في باب الابانة عن المراد واما المتشابه فهو ما احتمل من وجهين فصاعدًا فاما
وصف القرآن بانه متشابه كله في قوله تعالى الله نزّل احسن الحديث كتابًا متشابهًا فالمراد
به انه متماثل في باب الدلالة والهدى والرشاد والاعجاز وقد وصفه الله تعالى بانه محكم بقوله
الر كتاب اُحكمت آياته والمعنى بذلك انه احكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت ويحصل به
الغرض المقصود ولذلك وجب حمل المتشابه على المحكم ويجعل المحكم اصلا له وقد وصف
الله تعالى القرآن بان بعضه محكم وبعضه متشابه بقوله هو الذي انزل عليكم الكتاب
منه آيات محكمات هنّ امّ الكتاب واُخر متشابهات والمعنى بذلك ما قدّمناه و
اما الظاهر فهو ما يظهر المراد به للسامع من حيث ظهر مراده ووصف هو بانه ظاهر
وقد بيّنّا فيما تقدم معنى العام والخاص والامر والنهي فاغنى عن الاعادة ان شاء الله تعالى

فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج الخطاب على ضربين احدهما
يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد به بظاهره وان لم يضف اليه امر آخر **وثانيهما**
لا يستقل بنفسه ولا يفهم المراد به بعينه الا ان يقترن به بيان يدل عليه فاما ما يستقل
بنفسه فعلى اربعة اقسام **اولها** ما وضع في اصل اللغة لما اريد به وكان صريحًا
فيه سواء كان عامًا وخاصًا امرًا كان او نهيًا فان جميع هذه الالفاظ يمكن معرفة المراد
لظاهرها متى خاطب الحكيم بها واراد به ذلك امكن ان يعلم مراده بها ونظير ذلك قوله تعالى
وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وقوله وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا وقوله وَاللّٰهُ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيْمٌ وغير ذلك **وثانيها** ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله وَلَا تَقُلْ
لَهُمَا اُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا فان فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه وكذلك قوله وَلَا يُظْلَمُوْنَ

فتيلاً لانه يقتضي فحواه نفي الظلم لهم بذلك وما زاد عليه في الفقهاء ومن الحق هذا الوجه بالقياس
وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطأ لان دلالة ما قدمناه من
الالفاظ على ما قلناه اقوى من دلالة النص لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به الى تأمل فهو
اذاً كالاول والذي يكشف عما قلناه انه لو قال ولا تقل لهما اف واضربهما او اقتلهما واضعفهما
يعد بذلك مناقضاً وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك حبة ثم قال لكني اعطيك
الدراهم واخلع عليك لكان ذلك مناقضة ظاهرة ولو ان قائلاً قال فلان يؤتمن على
قنطار ثم قال ويخون فيما قدره دانق كان ذلك مناقضة فعلم بجميع ذلك صحة ما قلناه الا انه
ربما كان بعضه اجلى من بعض وفي بعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما ليس منه انه منه وفيما هو
منه انه ليس منه ولاجل ذلك اعتقد اكثر الفقهاء في قوله تعالى فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ
عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ فقال انه يعقل منه فافطر فعدة من ايام اخر وهذا ليس
بصحيح لان عندنا ان وجوب القضاء في هذه الآية يتعلق بنفس السفر والمرض المخصوصين
وان لم يفطر الانسان فتقدير الافطار لا يحتاج اليه ومن قال من الفقهاء ان وجوب القضاء في
هذا الموضع متعلق بالافطار فالمحصلون منهم قالوا ان ذلك طريقه الدليل وليس هو من باب
فحوى الخطاب في شيء **وثالثها** تعليق الحكم بصفة الشيء فانه يدل على ما عداه بخلافه
على ما تدل عليه وان كان فيه خلاف **ورابعها** ما ذهب اليه كثير من الفقهاء وهو ما
يدل فائدته عليه لا صريحه ولا فحواه ولا دليله وهو عندهم على ضروب منها ما يدل عليه تعليله
نحو قوله في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات لان اللفظ لا يتناول ما عدا الهرة ولا يعقل
ذلك بفحواه ولا بدليله وانما يعلم ذلك بالتعليل ومنها قوله والسارق والسارقة والزانية
والزاني انه لما افاد الزجر بالآيتين افاد ان القطع تعلق بالسرقة والجلد بالزنا فنعلم بذلك
في جميع السراق والزناة هذا عند من قال ان الالف واللام لا يستغرقان فاما من قال بذلك
فلا يحتاج الى هذا التمحل بل يوجب ذلك بلفظ العموم ومنها ما قدمناه من ان الامر بالشيء
يقتضي الامر بما لا يتم الا به وان فائدة قولنا تدل على ذلك وقد قلنا ما عندنا في جميع هذه
الامثلة بما اغنى عن الاعادة **فاما** ما لا يستقل بنفسه في افادة المراد يحتاج الى ما يقترن به

من البيان على ضربين أحدهما يحتاج إلى بيان نفس ما أريد به بل يعلم ذلك بظاهره وذلك نحو العام إذا علم أنه دخله التخصيص فإنه يحتاج في معرفة ما أخرج منه

إلى دليل لا فيما أريد به لأن ما أريد به علم ذلك باللفظ المتناول له ويحتاج إلى أن يعلم ما لم يرد به وذلك نحو قوله والسارق والسارقة والزانية والزاني

واقتلوا المشركين وإنه لما علمنا أن في السراق من لا يجب قطعه مثل أن يكون سارقا من غير حرز أو سرق ما دون النصاب أو لم يكن عاقلا أو كان

هناك شبهة وغير ذلك من الشرائط المراعاة في ذلك احتيج إلى بيان من لا يقطع لأن عمومه يقتضي أن يقطع كل سارق من حصلت فيه الصفات التي

ذكرناها ومن لم يحصل فإذا دل الدليل على أن من لم يكمل هذه الصفات فيه لا يجب قطعه أخرج من ذلك وقطع الباقون بظاهر الآية وكذلك القول في آية الزناة

والمشركين فالطريقة واحدة ومن الناس من ألحق هذا الباب بالمجمل الذي يحتاج إلى بيان المراد منه وقال لا يصح التعلق بظاهره وسنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى

والضرب الثاني هو ما يحتاج إلى البيان في معرفة ما أريد به وهو على ضروب منها ما وضع في أصل اللغة لتدل على المراد على طريق الجملة دون التفصيل وذلك نحو

حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وقوله وفي أموالهم حق معلوم وقوله وآتوا حقه يوم حصاده وقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ونحو قول النبي صلى الله عليه وآله

عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وغير ذلك من الأمثلة ومنها ما وضع في اللغة محتملا لمعان نحو قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه

سلطانا لأن ذلك يحتمل وكذلك قوله يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فإن ذلك يحتمل الحيض والطهر ومنها الأسماء الشرعية لأنها

تحتاج إلى بيان ما أريد به نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لأنه قد علمنا بالدليل أنه أراد غير ما وضعت هذه الألفاظ في اللغة له إلا أن ذلك على ضربين

أحدهما أراد ما لم يوضع في اللغة له البتة نحو الصلاة والزكاة والثاني ما أريد به بعض ما وضع له في اللغة لكنه جعل اسما في الشرع لما يقع منه على

وجه مخصوص ويبلغ حد مخصوص فصار كأنه مستعمل في غير ما وضع له نحو الصيام والوضوء وغير ذلك ومنها ما وضع في اللغة ليبنى عن المراد به لكنه

قد علم أنه لم يرد به بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لأنه لا شيء يشار إليه مما تناوله إلا ويجوز أن يكون مخصوصا منه وذلك

قوله وأوتيت من كل شيء لأنه لما علمنا أنها لم تؤت أشياء كثيرة على طريق الجملة احتاج في معرفة ما أوتيت إلى دليل وقد ألحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير

قالوا لأنه لا يصح أن يريد بذلك جميع الخير لأن فيه ما ليس بصحيح لأن الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد به وما عداه

فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما نقول في سائر ألفاظ العموم الذي يخص بعضها ومنها ما وضع في اللغة ليدل على المراد بظاهره إلا أنه إذا تعقبه

شرط أو استثناء مجمل يرجع إليه صار ما تقدم مجملا وذلك نحو قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم فإن ذلك يقتضي إباحة كل ما وراء المحرمات

فلما قال بعده محصنين غير مسافحين وكان ذلك مجملا افتقرت الآية إلى البيان وصارت مجملة ومثل ذلك أيضا قوله أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا

ما يتلى عليكم لأن ما يتلى لما كان مجملا فالأول بمنزلته ومنها لفظ العام إذا ورد وأفضى حكما وللعلوم من حال ذلك الحكم أنه لا يتم فعله

إلا بشيء آخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك إجمال العام لأنه لا يمكن الإقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم إلا به فهذه جملة مقنعة في ذكر ما يحتاج

إلى بيان وما يحتاج لأن شرح ذلك يطول فأما الذي لأجله قلنا إن ما يمكن أن يعلم المراد به بظاهره لا يحتاج إلى البيان فهو أنه لو احتاج إلى البيان لكان يحتاج إليه فيما هو من مقاصده

وسده مسده فإذا كان هو بنفسه مع أنه قائم مقام ما يبين به المراد فكأنه بيان وفي ذلك إخراج بيانه من أن يستقل بنفسه وإيجاب حاجة إلى بيان آخر وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى

من البيان وذلك محال وإنما قلنا إن القسم الأخير يحتاج إلى بيان لأنه لا يمكن معرفة المراد به بظاهره فكان ذلك فحكمه حكم من لا يعرف حاله في الحاجة إلى بيانه

ليتبين به المراد وذلك ظاهر والله الموفق للصواب قد تم الجزء الأول من كتاب العدة في أصول الفقه للشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس سره

في ١٢ من شهر شوال المكرم سنة ١٣١٧ من هجرة النبوية